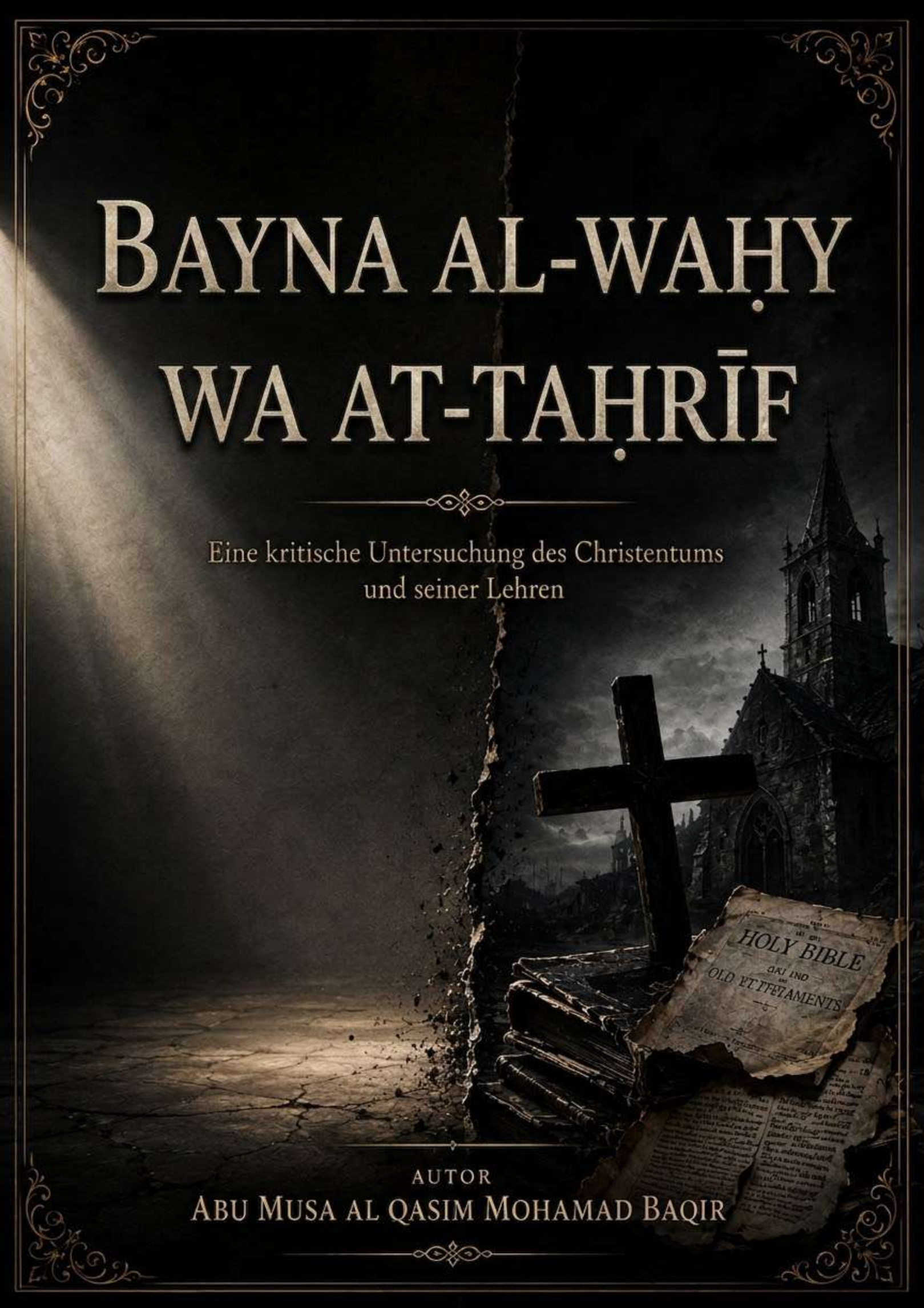
Bayna al-waḥy wa at-taḥrīf

Eine kritische Untersuchung des Christentums und seiner Lehren



AUTOR

Abu Musa al Qasim Mohamad Baqir

Das frühe Christentum und seine unterschiedlichen Glaubensrichtungen

Die frühen christlichen Quellen und die moderne Forschung zeigen, dass es innerhalb des frühen Christentums unterschiedliche Auffassungen über Jesus, Paulus, das Gesetz des Mose und die Entwicklung der christlichen Lehre gab. Besonders deutlich wird dies an der Beziehung zwischen dem Judenchristentum, Paulus und den später dominierenden Formen des Christentums. Die Erhöhung des Jakobus ging in bestimmten frühchristlichen Traditionen mit einer deutlichen Kritik an Paulus einher. Irenäus, Origenes, Eusebius und Epiphanius zählen die Ablehnung des Paulus zu den Merkmalen der Ebioniten und anderer jüdisch-christlicher Gruppen. Auch in den Pseudo-Klementinen wird Paulus in stark kritischer Weise dargestellt, wobei er unter der Gestalt des Simon Magus erscheint. In der Epistula Petri wird Petrus mit den Worten dargestellt, Paulus sei „der Mann, der mein Feind ist“ (Epistula Petri 2,3). Außerdem wird dort sein Anspruch zurückgewiesen, den auferstandenen Christus gesehen zu haben. Diese Überlieferungen zeigen, dass es innerhalb bestimmter judenchristlicher Kreise eine starke Distanz gegenüber Paulus gab. Auch die Pseudo-Klementinen enthalten eine deutliche Kritik an der Art und Weise, wie Paulus seine Offenbarung begründet. In den Homiliae wird argumentiert, dass Aussagen gegenüber einem Freund offen und von Angesicht zu Angesicht gemacht würden und nicht durch Rätsel, Visionen oder Träume, wie es gegenüber einem Feind geschehen könne. Deshalb wird die Behauptung problematisiert, dass Jesus Paulus in einer Vision erschienen sei.

In Homilien XVII,18–19 wird sinngemäß argumentiert: Wenn Jesus Paulus nur in einer Vision erschienen sei, sich ihm dort zu erkennen gegeben und mit ihm gesprochen habe, dann sei dies eher mit der Begegnung mit einem Gegner als mit der direkten Unterweisung eines Freundes vergleichbar. Für das Judenchristentum im Allgemeinen konnte Paulus deshalb als eine zentrale gegnerische Figur erscheinen. Er wurde von solchen Gruppen als jemand betrachtet, der für die Abkehr eines großen Teils des Christentums von der mosaischen Gesetzesordnung verantwortlich war. Aus dieser Perspektive war Paulus nicht derjenige, der die ursprüngliche Lehre Jesu bewahrte, sondern vielmehr jemand, der von der Gesetzestreue abwich. Diese Vorstellung steht in deutlichem Gegensatz zur späteren christlichen Tradition, in der Paulus zu einem der wichtigsten Apostel und Verkünder des Evangeliums wurde. Auch die Frage, welche Religion Jesus selbst begründen wollte, ist in diesem Zusammenhang wichtig. In der modernen Forschung wird häufig darauf hingewiesen, dass Jesus nach den Evangelien nicht einfach mit dem Ziel auftrat, eine völlig neue Religion unabhängig vom Judentum zu schaffen. Jesus bewegte sich innerhalb der jüdischen religiösen Welt seiner Zeit und berief sich auf die jüdischen Schriften. Nach der Darstellung in The Gospels and Jesus lehnte Jesus die Schrift nicht grundsätzlich ab, auch wenn er bestimmte schriftgemäße Prinzipien gegenüber anderen stärker hervorhob. Mit wenigen Ausnahmen stellte er das Gesetz des Mose nicht grundsätzlich infrage, sondern forderte vielmehr etablierte religiöse Konventionen und Prioritäten heraus.

Nach dieser Darstellung verstand sich Jesus als von Gott gesandter Prophet, der Gottes Willen seinem Volk mit besonderer Autorität verkündete. Seine Person und seine Botschaft anzunehmen oder abzulehnen bedeutete deshalb zugleich, Gottes Botschaft anzunehmen oder abzulehnen. Als Beleg wird unter anderem Matthäus 10,40 beziehungsweise Lukas 10,16 angeführt. Die ersten Christen waren dementsprechend Juden. Das Christentum entstand zunächst innerhalb des Judentums und bestand in seinen frühesten Jahrzehnten überwiegend aus jüdischen Anhängern Jesu. Erst im Verlauf der folgenden Jahrzehnte und besonders im 2. Jahrhundert veränderte sich die Situation erheblich. Wie in Unity and Diversity in the New Testament beschrieben wird, war das Judenchristentum etwa 150 Jahre nach den Anfängen des Christentums längst nicht mehr die einzige Form des Christentums. Neben judenchristlichen Gruppen existierten zunehmend andere christliche Bewegungen und Traditionen. Im weiteren Verlauf wurde das Judenchristentum zunehmend als unorthodox beziehungsweise häretisch eingeordnet. Diese Entwicklung ist für die Geschichte des frühen Christentums von großer Bedeutung. Denn während die ersten Anhänger Jesu aus dem jüdischen Umfeld stammten und die jüdischen Schriften und die Tradition des Gesetzes kannten, entwickelte sich das Christentum mit zunehmender Ausbreitung unter Nichtjuden in eine andere Richtung. Paulus spielte dabei eine besonders wichtige Rolle. Seine Briefe beschäftigen sich wiederholt mit der Frage, ob Nichtjuden, die Jesus folgen, die vollständige mosaische Gesetzesordnung übernehmen müssen.

Hier entsteht auch eine Spannung zwischen bestimmten Aussagen Jesu in den Evangelien und der paulinischen Lehre. Im Matthäusevangelium sagt Jesus in Matthäus 5,17–19, er sei nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Besonders Matthäus 5,18 enthält die Aussage, dass kein Jota und kein Strichlein vom Gesetz vergehen werde, bis Himmel und Erde vergehen und alles geschehen sei. Der New Jerome Biblical Commentary weist darauf hin, dass der einfache Sinn dieser Worte darin liegt, dass Jesus die fortdauernde Gültigkeit der Torah bekräftigt. Gleichzeitig wird darauf hingewiesen, dass dies eine Spannung zu bestimmten Aussagen des Paulus erzeugt, beispielsweise in Galater 2,15–16 und Römer 3,21–31. Der New Jerome Biblical Commentary stellt außerdem fest, dass keine der großen christlichen Kirchen die vollständige Befolgung aller 613 Gebote des Alten Testaments verlangt. Stattdessen konzentrieren sich die Kirchen auf bestimmte ethische Gebote, insbesondere auf die Zehn Gebote sowie auf die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe. Dadurch entsteht nach dieser exegetischen Betrachtung eine Spannung zwischen der Aussage in Matthäus und der späteren Lehre und Praxis der christlichen Kirchen. Der Kommentar weist deshalb auf mögliche Widersprüche innerhalb des Neuen Testaments in bestimmten Fragen hin. Er bewertet solche Unterschiede jedoch nicht notwendigerweise als einen Fehler. Vielmehr wird die Möglichkeit angesprochen, dass Unterschiede innerhalb des Neuen Testaments auch als Ausdruck einer gewissen theologischen Vielfalt verstanden werden können. Diese Vielfalt könne aus dieser Perspektive sogar zur christlichen Toleranz gegenüber unterschiedlichen Traditionen beitragen.

Historisch wird im New Jerome Biblical Commentary außerdem die Position vertreten, dass Matthäus und Jakobus eher der judenchristlichen Seite der frühchristlichen Auseinandersetzungen zugeordnet werden können, obwohl das Matthäusevangelium eindeutig für die Mission unter den Heiden offen ist, besonders in Matthäus 28,19–20. Gleichzeitig wird darauf hingewiesen, dass Matthäus die Beschneidung nicht ausdrücklich behandelt, obwohl sie eines der wichtigsten Streitpunkte zwischen Paulus und den judenchristlichen beziehungsweise gesetzestreuen Positionen war. Der Kommentar stellt außerdem fest, dass Matthäus 5,21–48 nicht alle Zeremonialgebote ausführlich behandelt, sondern sich insbesondere auf ethische Fragen konzentriert. Deshalb gibt es verschiedene exegetische Strategien, mit der scheinbar einfachen Aussage von Matthäus über die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes umzugehen. Eine Möglichkeit besteht darin, die Aussage umzudeuten, insbesondere unter Berücksichtigung von Matthäus 5,18. Eine andere Möglichkeit besteht darin, die Authentizität bestimmter Aussagen infrage zu stellen. Der New Jerome Biblical Commentary vertritt hinsichtlich dieser Fragen eine historische Position, nach der bestimmte Aussagen in Matthäus möglicherweise eine nachösterliche Entwicklung widerspiegeln und mit dem Judenchristentum verbunden sein könnten. In dieser Darstellung wird außerdem die historische Entwicklung des Judenchristentums beschrieben, das schließlich gegenüber dem Paulinismus an Bedeutung verlor und als eigenständige Bewegung weitgehend verschwand.

Der Kommentar erwähnt an dieser Stelle sogar die Möglichkeit, dass bestimmte Elemente dieser Tradition in veränderter Form später im Islam wiederzufinden seien. Diese letzte Aussage ist allerdings ausdrücklich als eine historische beziehungsweise religionsgeschichtliche Spekulation des Kommentars zu verstehen und nicht als Beweis für eine direkte historische Abstammung des Islam vom Judenchristentum. Insgesamt ergibt sich aus diesen Quellen ein komplexes Bild der Entwicklung des frühen Christentums. Die ersten Anhänger Jesu waren Juden, und Jesus selbst wird in den Evangelien innerhalb des jüdischen religiösen Kontextes dargestellt. Gleichzeitig entstanden schon früh unterschiedliche Auffassungen darüber, wie das Gesetz des Mose nach Jesus zu verstehen sei und welche Bedeutung die Lehren des Paulus haben sollten. Während Paulus zunehmend für eine Form des Christentums stand, in der die vollständige Befolgung der mosaischen Gesetzesordnung für Heidenchristen nicht erforderlich war, hielten judenchristliche Gruppen stärker an der Verbindung zwischen Jesus, dem jüdischen Gesetz und der ursprünglichen jüdischen Tradition fest. Die späteren Auseinandersetzungen zwischen diesen verschiedenen Richtungen zeigen, dass das frühe Christentum keine von Anfang an vollkommen einheitliche Bewegung war. Es gab unterschiedliche Vorstellungen über Jesus, das Gesetz, Paulus und die richtige Fortsetzung seiner Botschaft. Die Schriften der Pseudo-Klementinen, die Berichte über die Ebioniten sowie moderne Untersuchungen zur Einheit und Vielfalt des Neuen Testaments liefern wichtige Hinweise auf diese Entwicklung.

Gerade deshalb ist es für eine historische Untersuchung wichtig, zwischen den Aussagen der verschiedenen frühchristlichen Gruppen und der später dominierenden kirchlichen Tradition zu unterscheiden. Die Entwicklung des frühen Christentums lässt sich daher nicht ausschließlich als eine geradlinige Entwicklung von Jesus zu der späteren kirchlichen Lehre verstehen. Vielmehr zeigen die unterschiedlichen Quellen, dass bereits in den ersten Jahrhunderten verschiedene Auffassungen nebeneinander existierten. Fragen über die Bedeutung des Gesetzes, die Stellung Jesu, die Autorität der Apostel und insbesondere die Rolle des Paulus wurden innerhalb verschiedener christlicher Gruppen unterschiedlich beantwortet. Das Judenchristentum stellt dabei einen wichtigen Bestandteil dieser frühen Geschichte dar. Seine Vertreter verstanden die Bewegung um Jesus weiterhin stark aus ihrem jüdischen Hintergrund heraus. Die jüdischen Schriften, das Gesetz des Mose und die Verbindung Jesu mit dem jüdischen Volk blieben für diese Gruppen von großer Bedeutung. Andere christliche Bewegungen entwickelten dagegen zunehmend Formen des Glaubens, in denen die Zugehörigkeit zum Christentum nicht mehr an die vollständige Übernahme der jüdischen Gesetzesordnung gebunden war. Paulus nimmt innerhalb dieser Entwicklung eine besonders bedeutende Stellung ein. Seine Briefe wurden später zu wichtigen Bestandteilen des Neuen Testaments und beeinflussten die christliche Theologie nachhaltig. Gleichzeitig zeigen die Pseudo-Klementinen und die Berichte über bestimmte judenchristliche Gruppen, dass seine Autorität nicht von allen frühen Christen gleichermaßen anerkannt wurde.

Gerade deshalb ist es für eine historische Untersuchung wichtig, zwischen den Aussagen der verschiedenen frühchristli Damit wird deutlich, dass die Geschichte des frühen Christentums von Auseinandersetzungen, unterschiedlichen theologischen Positionen und verschiedenen Vorstellungen über die Fortsetzung der Botschaft Jesu geprägt war. Die spätere Dominanz bestimmter christlicher Traditionen bedeutet deshalb nicht automatisch, dass diese von Anfang an die einzige vorhandene Form des Christentums gewesen waren. Die Untersuchung dieser frühen Unterschiede ermöglicht es, die Entstehung der späteren christlichen Tradition historisch differenzierter zu betrachten. Anstatt das frühe Christentum als eine vollständig einheitliche Bewegung darzustellen, zeigen die Quellen ein vielfältiges religiöses Umfeld, in dem unterschiedliche Gruppen um die richtige Interpretation Jesu, der jüdischen Schriften, des Gesetzes und der apostolischen Autorität rangen.

Die verlorenen Bücher der Bibel

4. Mose 21,14–15
„Die Bibel verweist hier auf ein Werk mit dem Namen ‚Buch der Kriege des HERRN'. Der Text enthält offenbar eine Passage oder ein Zitat aus diesem Werk. Das Buch selbst ist heute nicht als eigenständige Schrift erhalten. Dadurch zeigt die Stelle, dass die biblischen Autoren auf weitere Schriften oder Überlieferungen zurückgreifen konnten, die heute nicht mehr vollständig überliefert sind."
14 Darum heißt es im Buch der Kriege des HERRN:
„… Waheb in Supha und die Schluchten, den Arnon 15 und die Hänge der Schluchten, die sich zum Gebiet von Ar hinabziehen und an der Grenze der Moabiter liegen." Die Stelle ist besonders interessant, weil der biblische Text ausdrücklich den Namen einer anderen Schrift nennt. Dadurch wird deutlich, dass nicht jede Quelle, die von den biblischen Autoren erwähnt oder benutzt wurde, selbst Teil der heutigen Bibel ist. Der Vers gibt uns allerdings keine vollständige Information darüber, wann das Buch geschrieben wurde oder welchen Umfang es ursprünglich hatte.

2. Chronik 27,7
„Hier verweist der Chronist auf das ‚Buch der Könige von Israel und Juda'. In diesem Werk sollen weitere Informationen über die Regierungszeit Jotams, seine Kriege und seine politischen Handlungen enthalten gewesen sein. Das erwähnte Werk ist nicht als eigenständiges Buch erhalten."
7 Die übrigen Taten Jotams, all seine Kriege und sein Handeln, sind aufgeschrieben im Buch der Könige von Israel und Juda. Die Formulierung zeigt, dass der Chronist für zusätzliche Informationen auf andere historische Aufzeichnungen verweist. Der Vers sagt jedoch nicht, dass diese Quelle vollständig mit einem heute bekannten biblischen Buch identisch sein muss. Vielmehr wird ein weiteres Werk oder eine historische Sammlung erwähnt, die zusätzliche Informationen über den König enthalten haben soll.

2. Chronik 36,8
„Auch bei König Jojakim wird auf dasselbe ‚Buch der Könige von Israel und Juda' verwiesen. Der Chronist erklärt damit, dass weitere Einzelheiten über Jojakims Regierung, seine Taten und die gegen ihn vorliegenden Vorwürfe in einer anderen Aufzeichnung zu finden seien."
8 Die übrigen Taten Jojakims, die Gräueltaten, die er beging, und alles, was man gegen ihn fand, siehe, das ist aufgeschrieben im Buch der Könige von Israel und Juda. Und sein Sohn Jojachin wurde König an seiner Stelle.
Diese Stelle ist ein weiteres Beispiel dafür, dass die biblischen Geschichtsdarstellungen nicht unbedingt alle Informationen über die jeweiligen Könige enthalten. Der Autor verweist auf eine andere historische Quelle, in der weitere Einzelheiten aufgezeichnet worden sein sollen.

Josua 10,13
„Hier wird ausdrücklich auf das ‚Buch Jascher' beziehungsweise ‚Buch des Redlichen' verwiesen. Die Stelle verbindet dieses Werk mit der außergewöhnlichen Erzählung über die Sonne und den Mond, die während des Kampfes stehen geblieben sein sollen."
13 Da stand die Sonne still und der Mond blieb stehen, bis das Volk sich an seinen Feinden gerächt hatte. Ist das nicht geschrieben im Buch Jascher? So stand die Sonne mitten am Himmel und zögerte fast einen ganzen Tag lang unterzugehen.
Besonders bemerkenswert ist die Formulierung „Ist das nicht geschrieben im Buch Jascher?". Der Text setzt damit offenbar voraus, dass der Leser dieses Werk oder zumindest dessen Inhalt kennen konnte. Das Buch Jascher ist jedoch nicht als eigenständiges Werk aus der biblischen Zeit erhalten. Deshalb gehört diese Stelle zu den bekannten Beispielen für eine heute verlorene oder nicht erhaltene Quelle, auf die ein biblischer Text verweist.

2. Samuel 1,18
Auch hier wird das „Buch Jascher“ erwähnt. Dieses Mal wird es im Zusammenhang mit einem Klagelied genannt, das David nach dem Tod Sauls und Jonatans überliefert wird.
18 Und er befahl, dass man die Judäer das Klagelied vom Bogen lehre (es ist geschrieben im Buch Jascher): Die Erwähnung ist deshalb interessant, weil das Buch Jascher nicht nur mit der Erzählung in Josua verbunden wird, sondern auch mit einem Lied beziehungsweise einer poetischen Überlieferung. Dadurch entsteht der Eindruck, dass dieses Werk unterschiedliche historische oder poetische Inhalte enthalten haben könnte.

2. Samuel 1,19
Der folgende Vers enthält den Beginn des Klagelieds über Saul und Jonatan. Der Text gehört zu der Passage, die unmittelbar zuvor mit dem Buch Jascher in Verbindung gebracht wurde. 19 „Die Zierde Israels ist auf deinen Höhen erschlagen! Wie sind je die Helden gefallen!“ Die Stelle zeigt, dass innerhalb der biblischen Überlieferung auch poetische Texte oder Lieder mit älteren Quellen verbunden werden konnten. Das bedeutet jedoch nicht automatisch, dass der gesamte heutige Text von 2. Samuel aus dem Buch Jascher übernommen wurde. Der Vers zeigt lediglich, dass das Buch Jascher als eine Quelle beziehungsweise als eine bekannte schriftliche Tradition genannt wird.

2. Chronik 12,15
Hier verweist der Chronist auf die Aufzeichnungen des Propheten Schemaja und des Sehers Iddo. Diese Schriften beziehungsweise Aufzeichnungen sollen zusätzliche Informationen über die Regierungszeit Rehabeams enthalten haben.
15 Die Taten Rehabeams aber, die ersten und die letzten, sind die nicht aufgeschrieben in den Aufzeichnungen des Propheten Schemaja und des Sehers Iddo zu den Geschlechtsregistern? Und es herrschte ständiger Krieg zwischen Rehabeam und Jerobeam.
Die Stelle ist ein Beispiel dafür, dass Propheten und Seher offenbar mit schriftlichen Aufzeichnungen verbunden werden konnten. Diese Werke sind heute nicht als eigenständige vollständige Bücher erhalten. Der Chronist verweist auf sie, um auf weitere Informationen über die Geschichte Rehabeams hinzuweisen.

2. Chronik 13,22
Auch über König Abija wird auf eine Schrift des Propheten Iddo verwiesen. Dort sollen weitere Informationen über seine Taten, seinen Lebenswandel und seine Worte aufgezeichnet gewesen sein.
22 Die übrigen Taten Abijas, sein Wandel und seine Worte sind aufgeschrieben in den Auslegungen des Propheten Iddo. Damit wird erneut deutlich, dass der Chronist auf andere schriftliche Überlieferungen verweist, die zusätzliche Informationen enthalten haben sollen. Die heutige Bibel enthält jedoch kein eigenständiges erhaltenes Werk des Propheten Iddo, das dieser Beschreibung eindeutig entspricht.

2. Chronik 9,29
Hier werden gleich mehrere Quellen genannt, die mit der Regierungszeit Salomos und der weiteren Geschichte Israels verbunden werden. Genannt werden die Aufzeichnungen des Propheten Nathan, die Prophezeiung Ahijas von Schilo und die Visionen des Sehers Iddo. 29 Die übrigen Taten Salomos, die ersten und die letzten, sind die nicht aufgeschrieben in den Aufzeichnungen des Propheten Nathan, in der Prophezeiung Ahijas von Schilo und in den Visionen des Sehers Iddo über Jerobeam, den Sohn Nebats? Die Stelle ist besonders auffällig, weil mehrere unterschiedliche Werke beziehungsweise Überlieferungen genannt werden. Der Chronist deutet damit an, dass Informationen über die Könige auch außerhalb seines eigenen Berichts überliefert worden waren. Diese genannten Werke sind jedoch nicht als eigenständige Bücher in der heutigen Bibel erhalten.

1. Chronik 29,29
Die Regierungszeit Davids wird hier mit den Aufzeichnungen von Samuel, Nathan und Gad verbunden. Drei verschiedene Personen werden als Seher oder Propheten genannt, deren Chroniken Informationen über David enthalten haben sollen.
29 Die Taten König Davids, von den ersten bis zu den letzten, siehe, sie sind aufgezeichnet in den Chroniken des Sehers Samuel, in den Chroniken des Propheten Nathan und in den Chroniken des Sehers Gad.

Die Stelle ist ein weiteres Beispiel für die Verwendung oder Erwähnung verschiedener historischer Quellen. Interessant ist dabei, dass die heutige Bibel zwar Bücher enthält, die mit Samuel verbunden sind, aber keine eigenständigen erhaltenen „Chroniken Nathans“ oder „Chroniken Gads“, wie sie hier genannt werden. Deshalb kann die Stelle als Hinweis auf weitere schriftliche Traditionen verstanden werden, die nicht vollständig erhalten geblieben sind.

2. Chronik 33,19
Hier wird auf die „Aufzeichnungen der Seher“ verwiesen. Diese sollen Informationen über Manasses Gebet, seine Sünden, seine Untreue und die Orte enthalten haben, an denen er Götzen und Kultstätten errichtete. 19 Sein Gebet und wie Gott sich erbitten ließ, dazu alle seine Sünden und seine Treulosigkeit und die Orte, an denen er Höhen baute und Ascherabilder und Götzen aufstellte, bevor er sich demütigte – siehe, das ist aufgeschrieben in den Aufzeichnungen der Seher. Die Stelle zeigt erneut, dass der Chronist auf eine Quelle verweist, die zusätzliche Einzelheiten über einen König enthalten haben soll. Besonders interessant ist die Erwähnung von Manasses Gebet und seiner Umkehr. Der Chronist verweist den Leser für weitere Informationen auf die „Aufzeichnungen der Seher“.

2. Könige 21,25
Hier wird auf das „Buch der Annalen der Könige von Juda“ verwiesen. Dieses Werk scheint im Text als Quelle für weitere Informationen über die Regierungszeit der Könige von Juda vorausgesetzt zu werden.
25 Was aber Amon sonst noch tat, ist das nicht aufgeschrieben im Buch der Annalen der Könige von Juda? Der Vers folgt einem wiederkehrenden Muster in den Königsbüchern. Nach einer kurzen Darstellung eines Königs wird darauf hingewiesen, dass weitere Informationen in einem anderen Werk nachgelesen werden könnten. Das zeigt, dass die biblische Darstellung nicht notwendigerweise als vollständige Biografie jedes Königs gedacht war.

2. Könige 24,5
Auch bei König Jojakim wird auf das „Buch der Annalen der Könige von Juda“ verwiesen. Dort sollen weitere Informationen über seine Taten und Unternehmungen festgehalten worden sein.
5 Was aber Jojakim sonst noch tat und alles, was er unternahm, ist das nicht aufgeschrieben im Buch der Annalen der Könige von Juda? Diese Formulierung zeigt erneut die Existenz beziehungsweise vorausgesetzte Existenz weiterer historischer Aufzeichnungen. Der biblische Text selbst stellt damit seine eigene Darstellung in einen größeren Zusammenhang schriftlicher Überlieferungen.

1. Könige 14,19
Für die Könige des Nordreichs Israel wird ebenfalls auf ein „Buch der Annalen der Könige von Israel“ verwiesen. Dieses Werk soll Informationen über Jerobeams Kriege und seine Regierungszeit enthalten haben.
19 Was sonst noch über Jerobeam zu sagen ist, wie er Krieg führte und wie er regierte, siehe, das ist aufgeschrieben im Buch der Annalen der Könige von Israel. Die Stelle ist besonders wichtig, weil sie zeigt, dass auch für das Nordreich Israel offenbar eigene historische Aufzeichnungen vorausgesetzt wurden. Der Text verweist auf diese Annalen, anstatt sämtliche Einzelheiten über Jerobeams Regierungszeit selbst wiederzugeben.

1. Könige 16,5
Auch bei König Baascha wird auf das „Buch der Annalen der Könige von Israel“ verwiesen. Dort sollen seine Taten und seine Macht beschrieben worden sein.
5 Was aber Baascha sonst noch tat, seine Taten und seine Macht, ist das nicht aufgeschrieben im Buch der Annalen der Könige von Israel? Damit begegnet dasselbe Quellenprinzip erneut. Der Autor verweist auf eine weitere historische Aufzeichnung, in der zusätzliche Informationen über einen König enthalten gewesen sein sollen. Das Werk selbst ist heute nicht als eigenständige erhaltene Schrift bekannt.

2. Chronik 26,22
Hier wird der Prophet Jesaja ausdrücklich als Verfasser einer Aufzeichnung über König Ussia genannt. Der Vers deutet an, dass Jesaja weitere Informationen über die Regierungszeit Ussias aufgeschrieben hatte.
22 Die übrigen Taten Ussias, die ersten und die letzten, hat der Prophet Jesaja, der Sohn des Amoz, aufgeschrieben. Die Stelle ist interessant, weil Jesaja hier nicht nur als Prophet, sondern auch als jemand erscheint, der historische Ereignisse schriftlich festhielt. Das bedeutet jedoch nicht zwingend, dass es sich bei dieser Aufzeichnung um das heute erhaltene Buch Jesaja handelt. Der Vers selbst nennt lediglich eine schriftliche Darstellung der Taten Ussias durch Jesaja.

Nehemia 12,23
Hier wird auf ein „Buch der Annalen“ verwiesen, in dem die Familienhäupter der Nachkommen Levis bis zur Zeit Johanans aufgezeichnet wurden.
23 Die Familienhäupter unter den Nachkommen Levis bis zur Zeit Johanans, des Sohnes des Eljaschib, wurden in dem Buch der Annalen aufgezeichnet. Die Stelle zeigt, dass neben religiösen Texten auch genealogische und administrative Aufzeichnungen existierten. Solche Listen konnten für die Organisation der priesterlichen und levitischen Gruppen von Bedeutung sein. Das erwähnte Buch der Annalen ist jedoch nicht als eigenständiges Werk erhalten.

Jesaja 34,16
Hier wird nicht ausdrücklich der Titel eines heute bekannten oder eindeutig identifizierbaren verlorenen historischen Buches genannt. Stattdessen fordert der Text dazu auf, im „Buch des HERRN“ zu suchen und zu lesen. Die Formulierung ist deshalb von den zuvor genannten historischen Quellen zu unterscheiden.
16 Sucht in dem Buch des HERRN und lest: Auch nicht eines von ihnen wird fehlen, kein Tier wird sein Männchen vermissen. Denn sein eigener Mund hat es geboten, und sein Geist hat sie zusammengebracht.

Die genaue Bedeutung der Bezeichnung „Buch des HERRN“ wird unterschiedlich verstanden. Sie muss nicht zwingend bedeuten, dass hier auf ein heute verlorenes Buch im gleichen Sinn wie beim „Buch Jascher“ oder den „Annalen der Könige“ verwiesen wird. Der Vers verwendet die Formulierung vielmehr innerhalb der prophetischen Botschaft, um die Gewissheit der angekündigten Ereignisse zu unterstreichen.

Zusammenfassung
Diese Stellen zeigen insgesamt, dass die biblischen Autoren beziehungsweise die überlieferten Texte wiederholt auf andere Schriften, Annalen, Chroniken, prophetische Aufzeichnungen, Lieder und historische Überlieferungen verweisen. Einige dieser Werke sind heute nicht mehr als eigenständige Schriften erhalten. Dazu gehören beispielsweise das „Buch der Kriege des HERRN“ und das „Buch Jascher“, während andere Bezeichnungen auf königliche Annalen oder prophetische Aufzeichnungen hinweisen. Dabei sollte zwischen verschiedenen Arten von Quellen unterschieden werden. Nicht jede Erwähnung eines anderen Buches bedeutet automatisch, dass die betreffende Schrift vollständig verloren gegangen ist oder dass sie dieselbe Funktion wie ein biblisches Buch hatte. Manche der genannten Werke könnten historische Annalen, genealogische Listen, prophetische Aufzeichnungen oder poetische Sammlungen gewesen sein. Dennoch sind diese Verse historisch interessant, weil sie zeigen, dass die biblische Überlieferung in einer größeren Welt schriftlicher und mündlicher Traditionen stand. Die Bibel selbst nennt an verschiedenen Stellen Quellen, auf die ihre Autoren für zusätzliche Informationen verweisen. Viele dieser Quellen sind heute nicht vollständig überliefert oder nicht mehr als eigenständige Werke vorhanden. Daraus folgt jedoch nicht automatisch, dass der heutige Bibeltext deshalb unzuverlässig ist. Die Existenz verlorener Quellen ist in der antiken Geschichtsschreibung nichts Ungewöhnliches. Vielmehr zeigt sie, dass die biblischen Texte teilweise auf eine größere Überlieferungsgeschichte zurückblicken, von der nur ein Teil bis in die Gegenwart erhalten geblieben ist.

Jesus ist nicht allwissend

Im Markusevangelium, Kapitel 13, Vers 32, heißt es: „Über jenen Tag aber oder die Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater.“ Eine sehr ähnliche Aussage findet sich in Matthäus 24,36: „Um jenen Tag aber und die Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch nicht der Sohn, sondern der Vater allein.“ Diese beiden Stellen spielen eine wichtige Rolle bei der Frage, wie das Wissen Jesu im Neuen Testament dargestellt wird. Wenn Jesus als vollständig allwissend verstanden wird, stellt sich unmittelbar die Frage, wie seine Aussage zu verstehen ist, dass der Sohn den Tag und die Stunde nicht kennt. Die Aussage bezieht sich dabei auf den Zeitpunkt eines zukünftigen Ereignisses, nämlich auf den in diesem Zusammenhang erwarteten Tag. Für die sprachliche Untersuchung ist zunächst das griechische Wort οἶδεν (oiden) wichtig. Es handelt sich um eine Form von οἶδα (oida), einem griechischen Verb, das grundsätzlich „wissen“, „kennen“ oder „Kenntnis haben“ bedeutet. Das Wort beschreibt also den Besitz von Wissen. Es bedeutet nicht in seiner normalen Verwendung einfach „verkünden“ oder „bekannt geben“. Manche christliche Auslegungen versuchen dennoch, die Aussage anders zu verstehen. Danach könnte Jesus zwar gewusst haben, wann der Tag und die Stunde kommen, aber gemeint haben, dass allein der Vater diesen Zeitpunkt bekannt gibt oder offenbart. Eine solche Erklärung muss jedoch zusätzlich begründet werden, denn die gewöhnliche Bedeutung von οἶδεν ist zunächst einmal „wissen“.

Auch Vine's Expository Dictionary führt οἶδα in seinen verschiedenen neutestamentlichen Verwendungen mit Bedeutungen wie „wissen" und „Kenntnis haben" auf. Das entspricht der grundlegenden Bedeutung des Wortes. Liest man Markus 13,32 daher ohne eine bereits vorausgesetzte theologische Erklärung, ist die Aussage zunächst relativ direkt. Es wird gesagt, dass niemand den Tag oder die Stunde kennt. Danach werden die Engel im Himmel genannt, anschließend der Sohn, und schließlich wird der Vater als derjenige genannt, der es weiß. Matthäus 24,36 formuliert die Aussage sehr ähnlich. Auch dort werden die Menschen, die Engel und der Sohn von dem Wissen über den Zeitpunkt ausgeschlossen, während anschließend der Vater allein genannt wird. Gerade die Gegenüberstellung macht die Passage für die Diskussion über das Wissen Jesu so interessant. Hinzu kommt das griechische Wort μόνος (monos). Es bedeutet „allein", „nur" oder „einzig". In Matthäus 24,36 wird es verwendet, um den Vater von den zuvor genannten Personen abzugrenzen. Der Satz stellt also nicht einfach fest, dass der Vater derjenige ist, der den Zeitpunkt irgendwann bekannt machen wird. Er bezeichnet ihn vielmehr als denjenigen, der allein über dieses Wissen verfügt. Aus rein sprachlicher Sicht liegt deshalb zunächst eine Unterscheidung zwischen dem Wissen des Vaters und dem Nichtwissen des Sohnes vor. Die spätere Frage ist dann, wie diese Aussage theologisch interpretiert werden soll.

Eine häufige christliche Erklärung lautet, dass Jesus zwar göttlich und damit allwissend sei, zugleich aber eine menschliche Natur besitze. Deshalb könne man zwischen dem Wissen Jesu in seiner göttlichen Natur und seinem Wissen in seiner menschlichen Natur unterscheiden. Diese Unterscheidung gehört zur später entwickelten christlichen Christologie und soll verschiedene Aussagen des Neuen Testaments miteinander vereinbaren. Der konkrete Wortlaut von Markus 13,32 oder Matthäus 24,36 enthält diese Unterscheidung allerdings nicht ausdrücklich. Der Text sagt nicht, dass der Sohn den Zeitpunkt in seiner göttlichen Natur kennt, ihn aber in seiner menschlichen Natur nicht kennt. Eine solche Erklärung wird aus einem größeren theologischen System heraus auf die Stelle angewendet. Deshalb muss man unterscheiden zwischen dem, was der Vers unmittelbar sagt, und der theologischen Erklärung, mit der spätere Christen diesen Vers interpretiert haben. Interessant ist dabei, dass die Frage nicht erst in der modernen Zeit entstanden ist. Bereits frühe christliche Autoren beschäftigten sich mit der Aussage. Irenäus von Lyon behandelt sie in seinem Werk Gegen die Häresien, Buch II, Kapitel 28, Abschnitt 6. Irenäus nimmt die Aussage über das Wissen des Sohnes ernst. In seiner Argumentation wird das Wissen über den betreffenden Tag dem Vater zugeschrieben. Die Menschen sollen daraus lernen, dass es Dinge gibt, die ihnen nicht offenbart wurden und die sie nicht aus eigener Weisheit vollständig erfassen können. Die Stelle war für Irenäus somit nicht einfach eine Aussage darüber, dass Jesus eine Information zwar kannte, aber absichtlich nicht weitergeben wollte.

Das ist für die historische Betrachtung bemerkenswert, weil dadurch deutlich wird, dass die Interpretation der Stelle im frühen Christentum nicht zwangsläufig mit der später üblichen Erklärung identisch war. Ein früher christlicher Theologe konnte die Aussage tatsächlich als eine Unterscheidung hinsichtlich des Wissens des Sohnes verstehen. Eine weitere Passage, die bei der Diskussion über das Wissen Jesu gelegentlich herangezogen wird, findet sich in Markus 11,13–14. Dort wird erzählt, dass Jesus einen Feigenbaum sieht und zu ihm hingeht, „um zu sehen, ob er etwas daran fände“. Als Jesus dort keine Früchte, sondern nur Blätter findet, spricht er ein Urteil über den Baum aus. Die Stelle wird von Kritikern manchmal mit der Frage verbunden, warum Jesus überhaupt hingehen musste, um festzustellen, ob der Baum Früchte trug, wenn er über vollständige Kenntnis aller Dinge verfügte. Auch diese Passage lässt sich unterschiedlich interpretieren. Eine christliche Auslegung kann beispielsweise davon ausgehen, dass die Handlung nicht dazu diente, Jesus eine unbekannte Tatsache mitzuteilen, sondern eine symbolische Handlung war, die seinen Jüngern etwas vermitteln sollte. Im unmittelbaren Zusammenhang steht die Geschichte des Feigenbaums außerdem mit weiteren Ereignissen in Jerusalem und wird von vielen christlichen Auslegern symbolisch verstanden. Deshalb kann diese Stelle nicht einfach isoliert betrachtet werden. Sie gehört jedoch zu den Texten, die zeigen, warum die Frage nach dem Wissen Jesu bereits bei einer rein wörtlichen Betrachtung komplexer wird.

Am deutlichsten bleibt die Frage jedoch bei Markus 13,32 und Matthäus 24,36, weil dort ausdrücklich das Verb „wissen“ verwendet wird. Das griechische οἶδεν bezeichnet grundsätzlich Kenntnis und Wissen. Die Übersetzung mit „verkünden“ oder „bekannt geben“ ist daher nicht die naheliegende Grundbedeutung des Wortes. Wer die Stelle dennoch so verstehen möchte, dass Jesus den Zeitpunkt kannte, ihn aber nicht bekannt geben wollte, muss zusätzliche exegetische oder theologische Gründe dafür nennen. Allein aus der Bedeutung von οἶδεν ergibt sich diese Interpretation nicht. Ebenso ist die Bedeutung von μόνος für die Passage relevant. „Allein“ oder „nur“ verstärkt die Gegenüberstellung zwischen dem Vater und den zuvor genannten Personen. Matthäus formuliert damit eine deutliche Abgrenzung: Menschen wissen es nicht, die Engel wissen es nicht, der Sohn weiß es nicht, der Vater allein weiß es. Gerade diese Formulierung erklärt, weshalb die Passage seit Jahrhunderten Gegenstand theologischer Diskussionen ist. Die Frage besteht nicht nur darin, ob Jesus eine Information weitergeben wollte oder nicht. Vielmehr geht es darum, wie die Aussage über sein Nichtwissen mit der Vorstellung seiner vollständigen Göttlichkeit verbunden werden kann. Die christliche Lehre von der Menschwerdung versucht diese verschiedenen Aussagen miteinander zu verbinden. Dabei wird angenommen, dass Jesus gleichzeitig wahrer Mensch und wahrer Gott ist. Aussagen über menschliche Begrenzungen werden deshalb anders eingeordnet als Aussagen über seine göttliche Natur.

Diese theologische Lösung kann erklären, wie Christen die verschiedenen Aussagen miteinander vereinbaren. Sie verändert jedoch nicht den Wortlaut der beiden Evangelien. Dort steht weiterhin, dass der Sohn den Tag und die Stunde nicht kennt. Deshalb ist es sinnvoll, zwischen zwei verschiedenen Fragen zu unterscheiden. Die erste Frage lautet, was der griechische Text sprachlich aussagt. Die zweite lautet, wie die christliche Theologie diese Aussage innerhalb ihrer Lehre über Jesus erklärt. Auf der sprachlichen Ebene ist die Aussage relativ eindeutig: οἶδεν bedeutet „wissen“ beziehungsweise „Kenntnis haben“, während μόνος „allein“ oder „nur“ bedeutet. Auf der theologischen Ebene entsteht dagegen die Frage, wie ein Sohn, der nach der späteren christlichen Lehre göttlich und allwissend ist, zugleich von sich sagen kann, dass er den Zeitpunkt nicht kennt. Auch die Schriften früher christlicher Autoren sind für diese Frage interessant. Die Behandlung der Stelle durch Irenäus zeigt, dass die Aussage nicht erst von modernen Kritikern entdeckt wurde. Sie wurde bereits in der frühen christlichen Literatur diskutiert und konnte dort als Hinweis auf eine besondere Unterscheidung zwischen Vater und Sohn verstanden werden. Damit gehört Markus 13,32 zu den Stellen, die für die Entwicklung der christlichen Lehre über Jesus von besonderer Bedeutung sind. Die spätere Lehre versucht, verschiedene Aussagen des Neuen Testaments zusammenzuführen. Gleichzeitig bleibt der ursprüngliche Wortlaut der Evangelien Ausgangspunkt dieser Diskussion. Wenn Jesus hinsichtlich seines Wissens vollständig allwissend sein soll, muss daher erklärt werden, wie die Aussage „auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater“ mit dieser Vorstellung vereinbar ist. Die bloße Erklärung, Jesus habe den Zeitpunkt lediglich nicht verkünden wollen, reicht aus sprachlicher Sicht nicht aus, weil das verwendete griechische Wort οἶδεν nicht „verkünden“, sondern „wissen“ bedeutet. Deshalb bleibt die Passage ein wichtiger Text für die Diskussion über das Verhältnis zwischen Jesus, dem Vater und der Vorstellung göttlicher Allwissenheit.

Warum 1 × 1 × 1 die Trinität nicht erklärt

Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, auch Trinität genannt, gehört zu den zentralen Lehren des klassischen Christentums. Sie besagt, dass es nur einen Gott gibt und dieser Gott zugleich als Vater, Sohn und Heiliger Geist bekannt ist. Dabei werden die drei nicht einfach als drei Namen für dieselbe Person verstanden. Vielmehr unterscheidet die klassische Trinitätslehre zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist als drei Personen. Dementsprechend werden innerhalb der christlichen Theologie mehrere Aussagen miteinander verbunden. Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott und der Heilige Geist ist Gott. Gleichzeitig ist der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Heilige Geist und der Vater nicht der Heilige Geist. Damit werden zwei Dinge gleichzeitig behauptet: eine vollständige Einheit Gottes und eine reale Unterscheidung zwischen den drei Personen. Genau diese Verbindung macht die Trinitätslehre philosophisch anspruchsvoll. Es geht dabei nicht einfach darum, zu erklären, wie die Zahl drei und die Zahl eins miteinander vereinbar sein können. Die eigentliche Frage ist vielmehr, was mit „eins“ und „drei“ jeweils gemeint ist. Denn wenn gesagt wird, dass Gott einer ist, bedeutet das nicht einfach, dass die Zahl der Personen eins ist. Gleichzeitig bedeutet die Aussage, dass es drei Personen gibt, nach klassischer christlicher Auffassung auch nicht, dass es drei Götter gibt. Die christliche Theologie verwendet deshalb eine besondere begriffliche Unterscheidung zwischen „Wesen“ und „Person“. Vereinfacht ausgedrückt wird gesagt: Gott ist ein Wesen, aber drei Personen. Diese Definition soll erklären, wie die Einheit Gottes bewahrt werden kann, ohne die Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist aufzugeben.

Das Problem mit „1 × 1 × 1 = 1“
Manchmal wird versucht, die Trinität mit einer einfachen mathematischen Gleichung zu veranschaulichen:

$1 \times 1 \times 1 = 1$

Die Idee dahinter ist leicht verständlich. Drei Einsen werden miteinander multipliziert und ergeben trotzdem eine Eins. Daraus wird anschließend eine Parallele zur Trinität gezogen: Vater, Sohn und Heiliger Geist seien drei, aber zusammen dennoch ein Gott. Als einfache Veranschaulichung kann eine solche Gleichung vielleicht zeigen, dass die Zahl Drei nicht unter allen Umständen zu einer Summe von Drei führen muss. Als Erklärung der Trinitätslehre reicht sie jedoch nicht aus. Der Grund dafür liegt darin, dass eine mathematische Zahl keine Person und auch kein Wesen ist. Die drei „1en“ in der Gleichung besitzen keine eigene Identität. Sie sind lediglich drei gleiche mathematische Werte, die innerhalb einer Rechenoperation verwendet werden.
Wenn man schreibt:

$1 = 1$

dann handelt es sich bei beiden Seiten um denselben mathematischen Wert. Die erste Eins ist nicht eine von der zweiten Eins verschiedene Person. Genau hier endet die mathematische Analogie. Die Trinitätslehre möchte gerade nicht sagen, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist drei identische mathematische Einheiten sind. Sie behauptet vielmehr, dass sie voneinander unterschieden sind und dennoch denselben einen göttlichen Seinsgrund besitzen. Die Gleichung erklärt deshalb nicht, was die drei Personen voneinander unterscheidet und in welchem Sinn sie zugleich „eins“ sind.

Die Schwierigkeit besteht deshalb nicht darin, die Zahl Drei irgendwie mathematisch auf die Zahl Eins zu reduzieren. Das eigentliche Problem liegt in der gleichzeitigen Behauptung von Einheit und Unterscheidung. Wenn Vater, Sohn und Heiliger Geist tatsächlich voneinander unterschieden sind, muss erklärt werden, worin diese Unterscheidung besteht. Wenn sie dagegen überhaupt keine wirkliche Unterscheidung darstellen würden, wäre die Dreiheit lediglich eine andere Bezeichnung für eine einzige Person. Genau an diesem Punkt kommt die klassische christliche Lehre der drei Personen ins Spiel. Die drei sollen nicht drei Götter sein. Gleichzeitig sollen sie auch nicht bloß eine einzige Person sein, die zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Rollen übernimmt. Eine Vorstellung, nach der Gott lediglich eine einzige Person ist, die sich beispielsweise manchmal als Vater, manchmal als Sohn und manchmal als Heiliger Geist zeigt, wird in der klassischen christlichen Theologie als Modalismus bezeichnet. Diese Position unterscheidet sich von der orthodoxen Trinitätslehre, weil sie die tatsächliche personale Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist nicht in derselben Weise anerkennt. Auf der anderen Seite würde die Vorstellung von drei voneinander unabhängigen göttlichen Personen, die jeweils ein eigenes göttliches Wesen besitzen, in Richtung eines Glaubens an mehrere Götter führen. Die klassische Trinitätslehre versucht deshalb, genau zwischen diesen beiden Möglichkeiten zu stehen: nicht drei Götter und nicht eine Person mit drei bloßen Erscheinungsweisen, sondern ein Gott in drei Personen. Ob diese Erklärung philosophisch vollständig zufriedenstellend ist, ist eine andere Frage. Jedenfalls kann sie nicht allein durch die Gleichung „1 × 1 × 1 = 1“ bewiesen werden.

Warum Analogien ihre Grenzen haben

Mathematische und alltägliche Analogien können durchaus dabei helfen, einen komplizierten Gedanken anschaulich zu machen. Sie können aber nicht automatisch beweisen, dass die Lehre, die sie veranschaulichen sollen, logisch funktioniert. Bei einer guten Analogie müsste man gleichzeitig erklären können, warum Vater, Sohn und Heiliger Geist voneinander unterschieden sind und warum sie trotzdem nur ein Gott sind. Genau das gelingt der Gleichung „1 × 1 × 1 = 1“ nicht. Die Gleichung erklärt zwar, warum das Ergebnis am Ende wieder „1“ lautet. Sie erklärt aber nicht, warum die drei Einsen in irgendeiner Weise mit drei göttlichen Personen vergleichbar sein sollen. Eine mathematische Eins besitzt weder Persönlichkeit noch Bewusstsein noch einen eigenen Willen. Deshalb kann man aus der Gleichung auch nicht ableiten, dass drei voneinander unterschiedene Personen ein einziges göttliches Wesen bilden können. Andere Analogien haben wiederum das entgegengesetzte Problem. Wenn beispielsweise drei Dinge miteinander verglichen werden, die jeweils ein eigenes Wesen besitzen, kann dadurch zwar die Dreiheit erklärt werden, aber die Einheit Gottes geht verloren. Aus drei getrennten Wesen würde dann leicht eine Vorstellung von drei Göttern entstehen. Jede Analogie hebt daher normalerweise nur einen bestimmten Aspekt hervor. Sie kann die gesamte Trinitätslehre nicht vollständig abbilden.

Die Diskussion sollte deshalb nicht bei der einfachen Frage stehen bleiben, wie „drei gleich eins“ sein können. Diese Formulierung ist mathematisch zwar auffällig, trifft aber die eigentliche theologische Behauptung nicht genau. Die wichtigere Frage lautet: In welchem Sinn sind Vater, Sohn und Heiliger Geist drei, und in welchem Sinn sind sie eins? Die klassische Antwort lautet: drei Personen und ein Wesen. Doch damit ist die Diskussion nicht automatisch beendet. Es bleibt zu untersuchen, was genau mit „Person“ und „Wesen“ gemeint ist und wie diese beiden Begriffe zueinander stehen. Wenn drei Personen jeweils vollständig Gott sind, ohne dass jede Person ein eigenes göttliches Wesen besitzt, muss erklärt werden, wie diese drei Personen voneinander unterschieden werden können, ohne drei voneinander getrennte göttliche Wesen zu bilden. Genau hier liegt die philosophische Schwierigkeit der Trinitätslehre. Die mathematische Gleichung „1 × 1 × 1 = 1“ kann diese Frage nicht beantworten. Sie liefert lediglich ein Ergebnis innerhalb eines mathematischen Systems. Die Trinitätslehre macht dagegen Aussagen über Gott, Personen und Wesen. Deshalb kann eine mathematische Rechnung höchstens als Bild oder Vergleich dienen, nicht aber als Beweis. Wer die Trinität beurteilen möchte, muss sich daher mit den theologischen Definitionen selbst auseinandersetzen. Entscheidend sind Begriffe wie „Person“, „Wesen“, „Natur“, „Identität“ und „Einheit“.

Die Trinität lässt sich nicht einfach mit einer mathematischen Gleichung wie „1 + 1 + 1 = 1“ oder „1 × 1 × 1 = 1“ beweisen. Solche Gleichungen können höchstens verdeutlichen, dass verschiedene Dinge innerhalb einer bestimmten mathematischen Operation zu einem bestimmten Ergebnis führen können. Sie erklären jedoch nicht die eigentliche christliche Behauptung. Die klassische Trinitätslehre sagt, dass der Vater Gott ist, der Sohn Gott ist und der Heilige Geist Gott ist. Gleichzeitig sagt sie, dass der Vater nicht der Sohn ist, der Sohn nicht der Heilige Geist und der Vater nicht der Heilige Geist. Die entscheidende Frage ist deshalb nicht einfach, wie drei Zahlen den Wert Eins ergeben können. Vielmehr muss geklärt werden, wie drei voneinander unterschiedene Personen ein einziges göttliches Wesen bilden können, ohne dass daraus entweder drei Götter oder lediglich eine einzige Person mit drei verschiedenen Erscheinungsweisen werden. Die Gleichung „1 × 1 × 1 = 1“ beantwortet diese Frage nicht. Sie setzt lediglich eine mathematische Beziehung voraus, die mit den theologischen Begriffen der Trinität nicht identisch ist. Deshalb sollte man die mathematische Analogie höchstens als vereinfachtes Beispiel betrachten. Die eigentliche Auseinandersetzung mit der Trinität beginnt erst dort, wo die Begriffe „Person“ und „Wesen“ genauer untersucht werden. Erst dann lässt sich sinnvoll darüber diskutieren, ob die trinitarische Vorstellung logisch und philosophisch überzeugend formuliert

Wurde Jesus tatsächlich gekreuzigt?

Die frühen christlichen Schriften zeigen, dass die Vorstellung von Jesus und seiner Kreuzigung bereits in den ersten Jahrhunderten Gegenstand verschiedener theologischer Auseinandersetzungen war. Die Kreuzigung Jesu war zwar eine sehr frühe und zentrale christliche Überzeugung, doch existierten daneben auch Gruppen und Lehrer, die das Leiden oder die Kreuzigung Jesu anders erklärten. Ein besonders frühes Zeugnis dafür findet sich bei Ignatius von Antiochien. Ignatius, der ungefähr im späten 1. beziehungsweise frühen 2. Jahrhundert lebte, verteidigt in seinen Briefen ausdrücklich die tatsächliche Menschlichkeit, das Leiden und den Tod Jesu. In seinem Brief an die Trallianer betont er, dass Jesus tatsächlich geboren wurde, tatsächlich litt und tatsächlich gekreuzigt wurde. Er wendet sich dabei gegen Menschen, die behaupteten, Christus habe nur scheinbar gelitten. Damit zeigt die Schrift des Ignatius zugleich, dass es bereits zu seiner Zeit Personen gab, die eine andere Auffassung über das Leiden Jesu vertraten. (Ignatius von Antiochien, Brief an die Trallianer, Kapitel 9–10.) Ignatius erklärt seine Position besonders deutlich, indem er die Wirklichkeit des Leidens Jesu verteidigt. Für ihn war die Kreuzigung keine bloße Erscheinung oder symbolische Handlung, sondern ein tatsächliches Ereignis. Gerade deshalb bekämpft er diejenigen, die behaupteten, Jesus habe nur scheinbar gelitten. Seine Aussagen sind somit ein frühes Zeugnis dafür, dass bereits innerhalb der damaligen christlichen Welt über die tatsächliche Bedeutung des Leidens und Todes Jesu gestritten wurde. (Ignatius von Antiochien, Brief an die Trallianer, Kapitel 9–10.)

Ein besonders interessantes Beispiel für eine alternative Vorstellung findet sich bei Basilides, einem christlichen Lehrer des 2. Jahrhunderts. Basilides wirkte in Alexandria und entwickelte eine eigene theologische Lehre. Seine ursprünglichen Schriften sind größtenteils verloren, weshalb unsere Kenntnisse über seine Lehren hauptsächlich aus den Berichten späterer christlicher Autoren stammen. Zu den wichtigsten Quellen gehören Irenäus von Lyon, Hippolytus von Rom und Epiphanius von Salamis. (Vgl. Philip Schaff, History of the Christian Church, Bd. II, Abschnitt über Basilides.) Irenäus von Lyon berichtet in seinem Werk Gegen die Häresien, Buch I, Kapitel 24, über die Lehre, die er Basilides und den Basilidianern zuschreibt. Nach seinem Bericht sei nicht Jesus selbst gekreuzigt worden, sondern Simon von Zyrene. Irenäus beschreibt, dass Jesus seine Gestalt mit Simon getauscht habe, sodass die Menschen glaubten, Jesus werde gekreuzigt, während tatsächlich Simon an seiner Stelle gekreuzigt worden sei. Jesus selbst habe nach dieser Darstellung der Kreuzigung entkommen und dem Geschehen zugesehen. (Irenäus von Lyon, Gegen die Häresien, Buch I, Kapitel 24, Abschnitt 4.) Damit steht diese von Irenäus überlieferte Lehre in einem deutlichen Gegensatz zu der Auffassung des Ignatius. Während Ignatius ausdrücklich die tatsächliche Kreuzigung und das tatsächliche Leiden Jesu verteidigt, berichtet Irenäus von einer Gruppe, die gerade die Kreuzigung Jesu selbst bestreitet. Diese beiden Zeugnisse sind deshalb historisch interessant, weil sie zeigen, dass bereits in der frühen christlichen Geschichte unterschiedliche Vorstellungen über das Leiden und den Tod Jesu existierten.

Auch die Frage der apostolischen Überlieferung ist in diesem Zusammenhang interessant. Denn Basilides stellte seine Lehre nach den Berichten des Hippolytus nicht einfach als eine völlig neue Idee dar. Hippolytus schreibt in Widerlegung aller Häresien, Buch VII, Kapitel 8, dass Basilides und sein Sohn beziehungsweise Schüler Isidorus behaupteten, Matthias habe ihnen geheime Worte beziehungsweise Lehren übermittelt, die Matthias selbst vom Erlöser in einer besonderen Unterweisung gehört habe. Damit wird von Hippolytus ausdrücklich eine Verbindung zwischen Basilides, Matthias und Jesus dargestellt. (Hippolytus von Rom, Widerlegung aller Häresien, Buch VII, Kapitel 8.) Auch die Verbindung zu Petrus und Glaucias wird in späteren historischen Darstellungen über Basilides erwähnt. Philip Schaff berichtet, Basilides habe behauptet, Schüler des Apostels Matthias und eines Auslegers beziehungsweise Interpreten des Apostels Petrus namens Glaucias gewesen zu sein. (Philip Schaff, History of the Christian Church, Bd. II, Kapitel über das antinicänische Christentum.) Hier muss jedoch zwischen einer behaupteten apostolischen Verbindung und einem historisch nachgewiesenen apostolischen Ursprung unterschieden werden. Die Quellen belegen, dass Basilides beziehungsweise die basilidianische Tradition eine Verbindung zu apostolischen Personen beanspruchte. Daraus folgt jedoch nicht automatisch, dass Basilides tatsächlich eine direkte und unverfälschte Lehre von Petrus oder Matthias erhalten hatte. Gerade weil seine eigenen Schriften weitgehend verloren sind und viele Informationen über ihn aus den Schriften seiner Gegner stammen, muss die historische Zuverlässigkeit dieser Überlieferung sorgfältig untersucht werden.

Dieser Punkt ist für das Argument der apostolischen Nachfolge besonders wichtig. Wenn jemand sagt, eine Lehre müsse allein deshalb richtig sein, weil ihr Vertreter eine apostolische Verbindung beansprucht, reicht dieses Argument historisch nicht aus. Denn auch Basilides und seine Anhänger beanspruchten nach den erhaltenen Berichten eine Verbindung zu apostolischen Personen. Entscheidend ist daher nicht nur die Behauptung einer apostolischen Kette, sondern die Frage, ob diese Kette historisch nachweisbar ist und ob die überlieferte Lehre tatsächlich mit den ältesten Quellen übereinstimmt. Neben der Kreuzigung gibt es im Neuen Testament weitere Stellen, die später zu Diskussionen über die Natur und das Wissen Jesu führten. Im Markusevangelium heißt es in Markus 13,32: „Über jenen Tag aber oder die Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater.“ Der griechische Text verwendet an dieser Stelle oiden, also die Form des Verbs oida, das „wissen“ beziehungsweise „Kenntnis haben“ bedeutet. (Markus 13,32; griechischer Text.) Eine sehr ähnliche Aussage findet sich in Matthäus 24,36. Auch dort heißt es, dass niemand den Tag und die Stunde kennt, „auch nicht der Sohn“, sondern nur der Vater. Allerdings gibt es bei Matthäus textkritische Unterschiede zwischen den Handschriften: Einige Handschriften enthalten die Formulierung „auch nicht der Sohn“, während andere sie nicht enthalten. Deshalb sollte diese Stelle in einer wissenschaftlichen Darstellung mit entsprechender Vorsicht behandelt werden. (Matthäus 24,36; vgl. die textkritische Anmerkung zu diesem Vers.)

Diese Aussagen sind für die Diskussion über die Allwissenheit Jesu relevant, weil der Text ausdrücklich zwischen dem Vater und dem Sohn unterscheidet und sagt, dass der Vater den Tag und die Stunde kennt, während der Sohn in Markus 13,32 nicht als Wissender genannt wird. Die spätere christliche Theologie entwickelte verschiedene Erklärungen für diese Aussage, insbesondere durch die Unterscheidung zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Christi. Die konkrete Aussage des Evangeliums bleibt jedoch, dass der Sohn den betreffenden Zeitpunkt in diesem Satz nicht kennt. (Markus 13,32.) Wenn man diese Quellen zusammen betrachtet, ergibt sich ein komplexeres Bild der frühen christlichen Geschichte. Einerseits gibt es sehr frühe christliche Autoren wie Ignatius von Antiochien, die die tatsächliche Kreuzigung und das tatsächliche Leiden Jesu ausdrücklich verteidigen. Andererseits berichtet Irenäus von Lyon von Basilides beziehungsweise den Basilidianern und einer Lehre, nach der nicht Jesus selbst, sondern Simon von Zyrene gekreuzigt worden sei. (Ignatius von Antiochien, Brief an die Trallianer, Kapitel 9–10; Irenäus von Lyon, Gegen die Häresien, I,24,4.) Darüber hinaus berichtet Hippolytus, dass Basilides und Isidorus eine besondere Überlieferung von Matthias beanspruchten, die letztlich auf Jesus zurückgeführt wurde. (Hippolytus von Rom, Widerlegung aller Häresien, VII,8.) Dadurch wird deutlich, dass die bloße Berufung auf eine apostolische Überlieferung nicht automatisch beweist, dass eine Lehre tatsächlich von den Aposteln stammt.

Die Quellen zeigen somit, dass die Kreuzigung Jesu zwar eine sehr frühe und zentrale christliche Überzeugung war, gleichzeitig aber bereits in der frühen christlichen Geschichte alternative Vorstellungen existierten. Ignatius bekämpfte die Vorstellung eines nur scheinbaren Leidens Christi, während Irenäus eine Lehre überliefert, nach der Simon von Zyrene anstelle Jesu gekreuzigt worden sei. Hippolytus berichtet wiederum von einem Anspruch der Basilidianer auf eine besondere Überlieferung von Matthias. Diese Zeugnisse machen deutlich, dass Fragen über Jesus, seine Natur, sein Leiden und seine Kreuzigung bereits in den ersten Jahrhunderten intensiv diskutiert wurden. Entscheidend ist dabei, die verschiedenen Quellen nicht miteinander zu vermischen. Die Aussagen des Ignatius, Irenäus und Hippolytus stammen aus unterschiedlichen Zusammenhängen und müssen jeweils nach ihrer zeitlichen Nähe, ihrer Absicht und ihrer Quellenlage bewertet werden. Gerade weil ein großer Teil der ursprünglichen Schriften bestimmter Gruppen verloren gegangen ist, stammen viele Informationen über diese Bewegungen aus den Werken ihrer Gegner. Dennoch zeigen die erhaltenen Zeugnisse, dass das frühe Christentum nicht von Anfang an in jeder theologischen Frage vollkommen einheitlich war. Unterschiedliche Gruppen vertraten unterschiedliche Vorstellungen über Jesus, seine Natur, sein Leiden und die Bedeutung seiner Kreuzigung.

„...und die Ebioniten lehnten den Glauben ab, dass Christus sich dem Tod oder dem Leiden unterwarf, und sie lehnten seine Lehren und seine Wunder ab...“
Quelle: Mawsoo'at Anba Gregory: Al-Lahoot Al-Moqaran (Enzyklopädie von Anba Gregory: Vergleichende Theologie) Autor: Anba Gregory (Bischof für höhere koptische Studien und wissenschaftliche Forschung) Seite: 30

„...dass anstelle seiner eine andere Person gekreuzigt wurde, sei es Judas Ischariot oder Simon von Zyrene...“
Quelle: Tarikh Al-Masihiyya Al-Sharqiyya (Geschichte des östlichen Christentums) Autor: Aziz Suryal Atiya (Übersetzung: Ishaq Obeid) Seite: 54

„...Die Beschreibung des Esels in diesem Evangelium, der behauptet, dass Judas Ischariot anstelle des Christus starb...“
Quelle: Al-Madkhal ila Al-Kitab Al-Muqaddas (Einführung in die Heilige Schrift) Autor: Habib Said Seite: 240

50 Gründe, warum Jesus nicht der Messias ist

1. Immanuel
Matthäus 1,23 sagt, Jesus werde „Immanuel“ genannt, was „Gott mit uns“ bedeutet. Der Autor argumentiert, dass Jesus in der Bibel jedoch nirgends von seinen Eltern oder anderen Menschen tatsächlich Immanuel genannt wird. Dadurch entsteht die Frage, ob Matthäus mit dieser Bezeichnung einen tatsächlichen Namen Jesu meint oder ob er damit eine theologische Bedeutung seiner Geburt ausdrücken möchte. Für die Argumentation gegen die messianische Identität Jesu wird daraus die Frage abgeleitet, ob die Prophezeiung tatsächlich so erfüllt wurde, wie der Text es erwarten lässt.

2. Nachkomme Davids
Nach bestimmten jüdischen messianischen Vorstellungen sollte der erwartete Messias aus dem Haus Davids stammen. Matthäus 1 und Lukas 3 führen Jesus in ihren Stammbäumen mit David in Verbindung. Gleichzeitig geht die christliche Lehre davon aus, dass Josef nicht der biologische Vater Jesu war. Der Autor stellt deshalb die Frage, wie Jesus durch Josef als rechtmäßigen, aber nicht biologischen Vater tatsächlich als leiblicher Nachkomme Davids gelten kann. Besonders relevant ist dabei die unterschiedliche Darstellung der Abstammung in Matthäus und Lukas.

3. Jesaja 7,16
Jesaja 7,16 beschreibt ein Kind und Ereignisse, die eintreten sollten, bevor dieses Kind ein bestimmtes Alter erreicht. Der Autor versteht die Passage als eine konkrete Prophezeiung mit zeitlich begrenzten Ereignissen. Er argumentiert, dass diese Ereignisse nicht eindeutig auf Jesus übertragen werden können und dass der ursprüngliche Zusammenhang von Jesaja 7 sich auf die damalige Situation Judas und nicht auf eine Jahrhunderte später auftretende Person bezieht.

4. Sacharja 9,9
Matthäus und Johannes beziehen Sacharja 9,9 auf Jesus. Dort wird ein König beschrieben, der demütig auf einem Esel nach Jerusalem kommt. Der Autor betrachtet jedoch nicht nur Vers 9, sondern auch den weiteren Zusammenhang. In den folgenden Versen wird ein König beschrieben, dessen Herrschaft und militärische Macht sich über die Völker erstrecken soll. Da Jesus nach dieser Argumentation kein politisches oder militärisches Reich errichtete und die beschriebenen Ereignisse nicht in dieser Form eintraten, wird die Frage gestellt, ob Sacharja 9 tatsächlich vollständig durch Jesus erfüllt wurde.

5. Jeremia 31,15
Matthäus 2,18 verwendet Jeremia 31,15 im Zusammenhang mit Herodes und der Tötung der Kinder. Der Autor argumentiert, dass Jeremia ursprünglich die Situation Israels während der babylonischen Gefangenschaft beschreibt. Rachel wird dort als Symbol für die trauernden Israeliten dargestellt. Deshalb stellt sich die Frage, ob Matthäus den ursprünglichen Sinn der Prophezeiung übernimmt oder ob er die Stelle auf ein späteres Ereignis anwendet.

6. Keine gebrochenen Knochen
Johannes 19,36 verbindet die Tatsache, dass Jesu Knochen während der Kreuzigung nicht gebrochen wurden, mit einer Schriftstelle. Der Autor weist darauf hin, dass Exodus 12,46 und Numeri 9,12 zunächst Vorschriften über das Passahlamm enthalten und nicht ausdrücklich als Vorhersagen über den Messias formuliert sind. Auch Psalm 34,20 sagt, dass dem Gerechten kein Knochen zerbrochen wird, wobei der Psalm allgemein über Gerechte spricht. Daraus ergibt sich die Frage, ob diese Texte ursprünglich messianische Prophezeiungen waren oder ob sie erst nachträglich auf Jesus bezogen wurden.

7. Aus Ägypten gerufen
Matthäus 2,15 bezieht Hosea 11,1 auf Jesus und seinen Aufenthalt in Ägypten. Hosea 11,1 lautet jedoch im Zusammenhang mit Israel: „Als Israel jung war, gewann ich es lieb, und aus Ägypten rief ich meinen Sohn.“ Der Autor argumentiert deshalb, dass Hosea hier eindeutig die Geschichte Israels beschreibt. Wenn Matthäus diese Aussage auf Jesus bezieht, stellt sich die Frage, ob er eine ursprüngliche Prophezeiung über den Messias zitiert oder ob er ein früheres Ereignis typologisch auf Jesus überträgt.

8. Bethlehem
Matthäus 2,5–6 bezieht Micha 5,2 auf die Geburt Jesu in Bethlehem. Der Autor stellt jedoch den gesamten Zusammenhang der Micha-Stelle in den Mittelpunkt. Dort wird ein Herrscher aus Bethlehem beschrieben, dessen Herrschaft mit der Rettung Israels und der Auseinandersetzung mit seinen Feinden verbunden wird. Außerdem wird die Bedeutung von „Bethlehem Ephrata“ diskutiert. Daraus entsteht die Frage, ob die in Micha beschriebene Herrschaft tatsächlich mit dem Leben und Wirken Jesu übereinstimmt.

9. Größere Werke
In Johannes 14,12 sagt Jesus, dass jemand, der an ihn glaubt, die Werke, die er tut, ebenfalls tun werde und sogar größere Werke tun werde. Der Autor stellt die Frage, wie diese Aussage zu verstehen ist, wenn Jesus zahlreiche außergewöhnliche Wunder vollbracht haben soll. Wenn Gläubige tatsächlich größere Werke tun sollten, stellt sich die Frage, worauf sich diese größeren Werke beziehen und ob diese Aussage in der späteren christlichen Geschichte sichtbar erfüllt wurde.

10. Bitten in Jesu Namen
Johannes 14,13–14 enthält die Aussage, dass Jesus das tun werde, worum in seinem Namen gebeten wird. Der Autor versteht diese Aussage zunächst als eine weitreichende Zusage. Er argumentiert, dass Christen jedoch zahlreiche Gebete sprechen, deren erbetene Ergebnisse nicht eintreten. Deshalb stellt er die Frage, ob die Aussage wörtlich verstanden werden kann oder ob der Zusammenhang eine Einschränkung enthält.

11. Drei Tage und drei Nächte
In Matthäus 12,40 vergleicht Jesus seine zukünftige Zeit im Grab mit Jona, der drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war. Der Autor stellt dieser Aussage die traditionelle christliche Chronologie gegenüber. Wenn Jesus am Freitag gestorben und am Sonntag auferstanden ist, umfasst der Zeitraum keine drei vollständigen Tage und drei vollständigen Nächte. Deshalb wird gefragt, ob der Vergleich tatsächlich wörtlich erfüllt wurde oder ob „drei Tage und drei Nächte“ in diesem Zusammenhang anders verstanden werden muss.

12. Der Hahn und Petrus
Jesus sagt in Johannes 13,38 zu Petrus, dass dieser ihn dreimal verleugnen werde, bevor der Hahn kräht. Der Autor vergleicht diese Aussage mit Markus 14, wo Jesus ankündigt, dass Petrus ihn dreimal verleugnen werde, bevor der Hahn zweimal kräht. Außerdem wird die Reihenfolge der Ereignisse in den Evangelien verglichen. Daraus entsteht die Frage, ob hier tatsächlich unterschiedliche Überlieferungen über dieselbe Vorhersage vorliegen.

13. Die Gebote
In Markus 10,19 nennt Jesus mehrere Gebote und fügt „Betrüge nicht“ hinzu. Der Autor weist darauf hin, dass „Du sollst nicht betrügen“ nicht als eines der Zehn Gebote formuliert ist. Deshalb stellt er die Frage, ob Jesus hier eine Zusammenfassung verschiedener Gebote gibt oder ob die Aussage als vollständige Aufzählung der Zehn Gebote verstanden werden soll.

14. Aufstieg in den Himmel
Johannes 3,13 enthält die Aussage, dass niemand in den Himmel hinaufgestiegen sei außer dem, der vom Himmel herabgekommen ist. Der Autor stellt dem Geschichten über Henoch und Elija gegenüber. In Genesis 5,24 wird Henoch von Gott hinweggenommen, während 2. Könige 2,11 berichtet, dass Elija in einem Sturmwind zum Himmel auffährt. Deshalb wird die Frage gestellt, wie Johannes 3,13 mit diesen alttestamentlichen Berichten vereinbar ist und was mit „in den Himmel hinaufgestiegen“ genau gemeint ist.

15. Der Verbrecher am Kreuz
In Lukas 23,43 sagt Jesus zu dem Verbrecher am Kreuz: „Heute wirst du mit mir im Paradies sein.“ Der Autor stellt diese Aussage der traditionellen Vorstellung gegenüber, dass Jesus nach seinem Tod zunächst im Grab lag und erst später auferstand. Daraus ergibt sich die Frage, wie „heute“ in diesem Vers verstanden werden muss und was genau mit dem „Paradies“ gemeint ist.

16. „Liebe deinen Nächsten, hasse deinen Feind“
In Matthäus 5,43 sagt Jesus: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.“ Der Autor weist darauf hin, dass die ausdrückliche Aufforderung, den Feind zu hassen, nicht als entsprechendes Gebot im Alten Testament zu finden ist. Deshalb stellt sich die Frage, auf welche damalige Lehre oder Auslegung Jesus sich hier bezieht.

17. Jeder drängt in das Reich Gottes
Lukas 16,16 sagt, dass seit Johannes das Evangelium vom Reich Gottes verkündet werde und jeder hineindränge. Der Autor stellt die Frage, wie diese Aussage allgemein verstanden werden kann, wenn offensichtlich nicht jeder Mensch das Reich Gottes sucht oder in dieses eintreten möchte. Deshalb wird untersucht, ob „jeder“ hier tatsächlich jeden Menschen meint oder ob der Ausdruck einen bestimmten Personenkreis bezeichnet.

18. Priester und Sabbat
In Matthäus 12,5 spricht Jesus davon, dass die Priester im Tempel am Sabbat den Sabbat entheiligen und dennoch schuldlos sind. Der Autor argumentiert, dass eine solche Formulierung im Alten Testament nicht ausdrücklich vorkommt. Daraus ergibt sich die Frage, ob Jesus hier eine bekannte jüdische Auslegung des Gesetzes voraussetzt oder ob er selbst eine Schlussfolgerung aus den bestehenden Tempelvorschriften zieht.

19. Lob aus dem Mund von Kindern
Matthäus 21,16 bezieht sich auf Psalm 8,2. Matthäus spricht von „Lob“, während der hebräische Text des Psalms von „Stärke“ spricht. Der Autor betrachtet diesen Unterschied als problematisch und fragt, weshalb die neutestamentliche Stelle den Psalm in einer anderen Form wiedergibt. Damit wird die Frage nach der Art und Weise aufgeworfen, wie die neutestamentlichen Autoren die hebräischen Schriften zitierten und auslegten.

20. Elija
Markus 9,13 sagt, dass Elija bereits gekommen sei. Jesus bezieht diese Aussage auf Johannes den Täufer. Der Autor stellt jedoch die Frage, ob Johannes tatsächlich das erfüllt hat, was mit der erwarteten Rückkehr Elijas verbunden wurde. Besonders wird darauf hingewiesen, dass Johannes keine buchstäbliche Wiederkehr des historischen Elija darstellte. Dadurch entsteht die Frage, ob Jesus hier eine symbolische oder eine wörtliche Erfüllung meinte.

21. Jesu Verhältnis zu Gott
Mehrere Aussagen Jesu werden miteinander verglichen. In Johannes 10,30 sagt Jesus: „Ich und der Vater sind eins." In Johannes 14,28 sagt er dagegen: „Der Vater ist größer als ich." Hinzu kommt Markus 10,18, wo Jesus auf die Anrede „Guter Meister" antwortet: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als Gott allein." Der Autor stellt diese Aussagen gegenüber und fragt, wie sie mit der späteren Vorstellung vereinbar sind, dass Jesus selbst vollständig Gott sei.

22. „Narr"
In Matthäus 5,22 warnt Jesus davor, seinen Bruder einen „Narren" zu nennen. Der Autor weist darauf hin, dass Jesus selbst seine Gegner an anderen Stellen mit sehr scharfen Bezeichnungen anspricht, beispielsweise als „Narren", „Schlangen" oder „Heuchler". Daraus wird die Frage abgeleitet, ob zwischen einer ungerechtfertigten persönlichen Beleidigung und einer religiösen Anklage unterschieden werden muss oder ob tatsächlich ein Widerspruch vorliegt.

23. Frieden oder Gewalt?
Jesus lehrt an verschiedenen Stellen Gewaltlosigkeit und fordert seine Anhänger auf, nicht mit Gewalt zu reagieren. Gleichzeitig findet sich in Lukas 22,36 die Aufforderung, ein Schwert zu kaufen, während Johannes 2,15 beschreibt, wie Jesus die Händler aus dem Tempel vertreibt. Der Autor stellt diese Aussagen gegenüber und fragt, wie die verschiedenen Handlungen Jesu miteinander vereinbart werden können.

24. Israel oder alle Nationen?
In Matthäus 15,24 sagt Jesus: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt.“ Nach seiner Auferstehung sagt er in Matthäus 28,19 dagegen zu seinen Jüngern, sie sollten zu allen Nationen gehen. Der Autor sieht darin einen möglichen Wechsel im Umfang der Mission. Die entscheidende Frage ist, ob Jesus zunächst eine auf Israel konzentrierte Mission hatte und diese später erweitert wurde oder ob beide Aussagen von Anfang an miteinander vereinbar sind.

25. Die Familie „hassen“
Lukas 14,26 enthält die Aussage, dass jemand Vater, Mutter, Ehefrau, Kinder und Geschwister „hassen“ müsse, um Jesu Jünger zu sein. Der Autor stellt diese Aussage den zahlreichen biblischen Aufforderungen gegenüber, Eltern und andere Menschen zu lieben und zu ehren. Deshalb wird gefragt, ob „hassen“ hier tatsächlich den gewöhnlichen Sinn des Wortes besitzt oder eine besonders starke Formulierung für eine geringere Priorität gegenüber der Nachfolge Jesu darstellt.

26. Schwert oder Frieden
Matthäus 10,34 überliefert die Aussage: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ Demgegenüber steht Matthäus 26,52, wo Jesus sagt: „Stecke dein Schwert an seinen Ort; denn wer das Schwert nimmt, wird durch das Schwert umkommen.“ Der Autor stellt diese Aussagen gegenüber und fragt, ob das „Schwert“ in Matthäus 10,34 tatsächlich als Gewaltmittel gemeint ist oder ob Jesus damit die Spaltung beschreibt, die seine Botschaft innerhalb von Familien und Gesellschaften verursachen würde.

27. Scheidung
Das mosaische Gesetz enthält Regelungen zur Scheidung. In Matthäus 5,32 verschärft Jesus diese Regelung und nennt eine Ausnahme. Der Autor argumentiert, dass Jesus damit eine bestehende Regelung verändert beziehungsweise einschränkt. Daraus entsteht die Frage, ob Jesus das Gesetz des Mose aufhebt, verschärft oder lediglich seine ursprüngliche Absicht erklärt.

28. Das Evangelium
Markus 8,35 verwendet den Begriff „Evangelium“. Der Autor fragt, wie Jesus bereits während seines Lebens vom Evangelium sprechen konnte, wenn die christliche Botschaft über Tod und Auferstehung Jesu erst nach diesen Ereignissen vollständig verkündet wurde. Hier stellt sich die Frage, ob „Evangelium“ im damaligen Zusammenhang bereits eine allgemeine Bedeutung für die gute Nachricht vom Reich Gottes hatte oder ob damit bereits die spätere christliche Botschaft gemeint war.

29. Versuchung
Im Vaterunser findet sich die Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung.“ Der Autor verbindet diese Aussage mit der Frage nach der Herkunft der Versuchung und mit der Geschichte des Sündenfalls. Dabei wird gefragt, wie diese Bitte mit anderen biblischen Aussagen über Gott und Versuchungen zusammenpasst.

30. Sabbat
Matthäus 12,1–8 berichtet, wie die Jünger am Sabbat Ähren ausraufen und Jesus dieses Verhalten verteidigt. Jesus bezeichnet sich dabei als „Herrn des Sabbats“. Der Autor argumentiert, dass der Sabbat im Alten Testament als göttliches Gebot eingesetzt wurde, und stellt deshalb die Frage, welche Autorität Jesus beansprucht, wenn er sich selbst als Herr über den Sabbat bezeichnet.

31. Gericht
Johannes 3,17 sagt, Gott habe seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, um die Welt zu richten, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde. Gleichzeitig enthalten die Evangelien zahlreiche Aussagen Jesu über ein zukünftiges Gericht. Der Autor stellt diese Aussagen gegenüber und fragt, ob Jesus nun zum Gericht gekommen ist oder ausdrücklich nicht zum Gericht gekommen ist.

32. Gebete
Jesus sagt in verschiedenen Stellen: „Bittet, und es wird euch gegeben werden." Der Autor vergleicht diese Aussagen mit Jakobus 4,3, wo erklärt wird, dass Menschen manchmal nicht empfangen, weil sie mit falschen Motiven bitten. Daraus ergibt sich die Frage, ob Jesu Aussage eine uneingeschränkte Zusage ist oder ob sie innerhalb eines bestimmten Zusammenhangs verstanden werden muss.

33. Eigenes Zeugnis
Johannes 8,14 enthält die Aussage Jesu: „Auch wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis wahr." In Johannes 5,31 sagt Jesus dagegen: „Wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis nicht wahr." Der Autor sieht darin einen direkten Widerspruch. Eine mögliche Erklärung besteht darin, dass die Aussagen unterschiedliche Situationen und unterschiedliche Bedeutungen von „Zeugnis" betreffen. Dennoch bleibt der Unterschied zwischen beiden Formulierungen ein Punkt, der bei einer Untersuchung des Johannesevangeliums berücksichtigt werden muss.

34. „Immer bei euch“
Matthäus 28,20 überliefert die Aussage Jesu: „Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt.“ Gleichzeitig sprechen andere Stellen davon, dass Jesus seine Jünger verlassen und zum Vater gehen werde. Der Autor stellt diese Aussagen gegenüber und fragt, in welchem Sinn Jesus „bei“ seinen Jüngern bleiben sollte, obwohl er körperlich nicht mehr bei ihnen sein würde.

35. Scheidung und Ehebruch
Markus 10 und Lukas 16 enthalten Aussagen über Scheidung und Wiederheirat, die sehr streng formuliert sind. Matthäus enthält dagegen eine Ausnahme im Zusammenhang mit Unzucht. Der Autor sieht darin unterschiedliche Regelungen innerhalb der Evangelien und fragt, ob diese Aussagen tatsächlich widersprüchlich sind oder ob Matthäus eine nähere Erklärung der allgemeinen Regel liefert.

36. Richten
Jesus sagt in Matthäus 7,1: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.“ Gleichzeitig fordert er in Johannes 7,24: „Richtet nicht nach dem Ansehen, sondern richtet ein gerechtes Gericht.“ Der Autor stellt diese beiden Aussagen gegenüber. Die Frage ist, ob Jesus grundsätzlich jedes Urteil über andere Menschen verbietet oder lediglich ein ungerechtes und selbstgerechtes Richten kritisiert.

37. Jesu Tod
Der Autor stellt Jesu Gebet im Garten Gethsemane und seinen Ausruf am Kreuz „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Aussagen gegenüber, nach denen Jesus bewusst gekommen sei, um zu sterben. Daraus wird die Frage entwickelt, ob Jesus seinen Tod vollständig freiwillig und ohne inneren Konflikt erwartete. Die christliche Interpretation versteht diese Aussagen normalerweise nicht als Widerspruch, sondern als Ausdruck des Leidens und der bewussten Annahme seines Auftrags.

38. Berge und Hügel
Der Autor vergleicht Lukas 23,30 mit alttestamentlichen Aussagen und argumentiert, dass Jesus die Begriffe „Berge“ und „Hügel“ anders verwendet habe. Dabei wird die Frage gestellt, ob die neutestamentliche Formulierung tatsächlich als Zitat einer bestimmten alttestamentlichen Prophezeiung verstanden werden soll oder ob hier lediglich eine bekannte prophetische Sprache aufgegriffen wird.

39. Elija und Johannes der Täufer
Jesus sagt, Elija werde kommen und alles wiederherstellen. Später erklärt er, dass Elija bereits gekommen sei, wobei der Evangelist Johannes den Täufer damit verbindet. Der Autor argumentiert, dass Johannes weder buchstäblich Elija war noch offensichtlich alle erwarteten Dinge wiederhergestellt habe. Dadurch entsteht die Frage, ob die Aussage Jesu eine wörtliche Rückkehr Elijas oder eine symbolische Erfüllung durch Johannes meint.

40. Glaube oder Werke?
An verschiedenen Stellen wird im Neuen Testament der Glaube hervorgehoben. Gleichzeitig antwortet Jesus in mehreren Geschichten Menschen, die nach dem ewigen Leben fragen, mit Hinweisen auf die Gebote. Der Autor stellt diese Aussagen gegenüber und fragt, ob die Rettung nach Jesu eigener Lehre durch Glauben allein oder durch einen Glauben verbunden mit Gehorsam gegenüber Gottes Geboten verstanden werden muss.

41. Angst vor dem Tod
Jesus sagt in Lukas 12,4, man solle sich nicht vor denen fürchten, die den Körper töten können. Der Autor stellt dieser Aussage die Berichte gegenüber, in denen Jesus sich vor seinen Gegnern zurückzieht oder ihnen ausweicht. Daraus wird die Frage abgeleitet, ob diese Handlungen tatsächlich Angst vor dem Tod darstellen oder ob Jesus sich bewusst zu einem bestimmten Zeitpunkt zurückzog, weil seine Stunde noch nicht gekommen war.

42. Versuchung und Sünde
Jesus wird in den Evangelien als jemand dargestellt, der von Satan versucht wurde. Gleichzeitig wird er in der christlichen Lehre als sündlos verstanden. Der Autor stellt die Frage, wie echte Versuchung mit vollständiger Sündlosigkeit vereinbar sein kann. Entscheidend ist dabei die Unterscheidung zwischen der Möglichkeit einer Versuchung und der tatsächlichen Begehung einer Sünde.

43. Feindesliebe
Jesus fordert seine Anhänger auf, ihre Feinde zu lieben. Gleichzeitig bezeichnet er bestimmte religiöse Gegner mit sehr scharfen Ausdrücken wie „Schlangen“, „Heuchler“ und „Narren“. Der Autor stellt diese Aussagen gegenüber und fragt, ob die Forderung nach Feindesliebe auch dann gilt, wenn Jesus selbst seine Gegner öffentlich scharf kritisiert.

44. Zeichen und Wunder
An manchen Stellen spricht Jesus davon, dass dieser Generation kein Zeichen gegeben werde außer dem Zeichen Jonas. Gleichzeitig berichten die Evangelien von zahlreichen Heilungen, Wundern und anderen Zeichen Jesu. Der Autor stellt diese Aussagen gegenüber und fragt, ob damit ein Widerspruch entsteht oder ob Jesus lediglich ein bestimmtes zusätzliches Zeichen ablehnt, obwohl er bereits andere Wunder getan hatte.

45. Galiläa oder Jerusalem
Nach der Auferstehung gibt es in den Evangelien verschiedene Anweisungen an die Jünger. Matthäus berichtet davon, dass sie nach Galiläa gehen sollten, während Lukas besonderen Wert darauf legt, dass sie in Jerusalem bleiben sollten. Der Autor stellt diese Darstellungen gegenüber und fragt, ob die Berichte miteinander vereinbar sind oder unterschiedliche Überlieferungen über die Ereignisse nach der Auferstehung darstellen.

46. Jesu Macht
Matthäus 28,18 berichtet, dass Jesus sagt: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“ Demgegenüber steht Markus 6,5, wo berichtet wird, dass Jesus in Nazareth nur wenige Wunder tun konnte. Der Autor stellt diese Aussagen gegenüber und fragt, wie eine Person, der nach der Auferstehung alle Macht gegeben wurde, zuvor an einem bestimmten Ort nur wenige Wunder tun konnte. Die zeitliche Einordnung der Aussagen ist dabei entscheidend.

47. Frieden
Bei Lukas 2,14 wird bei der Geburt Jesu von Frieden auf Erden gesprochen. Matthäus 10,34 überliefert dagegen die Aussage: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ Der Autor stellt beide Aussagen gegenüber. Dabei ergibt sich die Frage, ob „Frieden“ in Lukas den Frieden zwischen Gott und Menschen beziehungsweise die Hoffnung auf Heil bezeichnet, während das „Schwert“ bei Matthäus symbolisch für die Spaltung steht, die Jesu Botschaft unter den Menschen verursachen würde.

48. Zeugnis von Menschen
Johannes 5,33–34 berichtet, dass Jesus nicht auf das Zeugnis eines Menschen angewiesen sei. Gleichzeitig sagt Jesus in Johannes 15,27 zu seinen Jüngern, dass auch sie Zeugnis über ihn geben sollen. Der Autor stellt diese Aussagen gegenüber und fragt, warum menschliches Zeugnis einerseits nicht notwendig sei, andererseits aber eine wichtige Aufgabe der Jünger darstelle.

49. Für Freunde oder Feinde?
Johannes 15,13 sagt: „Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde.“ Gleichzeitig spricht Paulus in Römer 5,10 davon, dass Menschen mit Gott versöhnt wurden, obwohl sie zuvor Feinde waren. Der Autor stellt diese Aussagen gegenüber und fragt, für wen Jesus sein Leben tatsächlich gegeben haben soll: für seine Freunde, für seine Feinde oder für beide Gruppen.

50. Deuteronomium 23,2
Der letzte Punkt bezieht sich auf Deuteronomium 23,2. Dort findet sich eine Regelung über die Aufnahme bestimmter Personen in die Versammlung Israels. Der Autor verbindet diese Stelle mit der christlichen Überlieferung über die Geburt Jesu und stellt die Frage, welche Bedeutung die dortige Regelung für die messianische Abstammung Jesu haben könnte.

Der Beweis für die Göttlichkeit Jesu – widerlegt

Christen verwenden häufig Johannes 14,6 – „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ – als Beweis dafür, dass Jesus Gott ist. Doch zunächst muss betrachtet werden, was Jesus mit diesen Worten tatsächlich ausdrückt. Die Aussage ist bildhaft formuliert. Jesus ist nicht buchstäblich eine Straße, die Wahrheit selbst oder das Leben selbst. Wenn Jesus sagt: „Ich bin der Weg“, beschreibt er seine Aufgabe als denjenigen, der die Menschen zu Gott führt. Auch an anderen Stellen verwendet Jesus solche bildhaften Aussagen. Er sagt beispielsweise: „Ich bin die Tür“ (Johannes 10,9) und „Ich bin der wahre Weinstock“ (Johannes 15,1). Niemand versteht diese Aussagen so, dass Jesus buchstäblich eine Tür oder ein Weinstock gewesen sei. Es handelt sich um Bilder, durch die seine Aufgabe und Bedeutung beschrieben werden.
Wenn Jesus sagt: „Ich bin die Wahrheit“, kann dies deshalb ebenfalls als Beschreibung seiner Botschaft verstanden werden. Er kam, um die Wahrheit Gottes zu verkünden und Zeugnis für sie abzulegen. In Johannes 18,37 sagt Jesus: „Dazu bin ich geboren und dazu bin ich in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege.“ Er beschreibt sich hier als jemanden, der für die Wahrheit Zeugnis ablegt. Ebenso kann „Ich bin das Leben“ im Zusammenhang mit seiner Aufgabe verstanden werden, den Menschen den Weg zum ewigen Leben zu zeigen.
Besonders interessant ist dabei Johannes 17,3. Dort betet Jesus zu Gott und sagt: „Das ist aber das ewige Leben: dass sie dich, den allein wahren Gott, erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast.“ Hier unterscheidet Jesus zwischen dem „allein wahren Gott“ und sich selbst als demjenigen, den Gott gesandt hat. Diese Unterscheidung sollte bei der Auslegung von Johannes 14,6 berücksichtigt werden.

Jesus sagte außerdem in Johannes 14,28: „Der Vater ist größer als ich.“ Auch diese Aussage wird häufig in der Diskussion über die Identität Jesu betrachtet. Wenn Johannes 14,6 als Aussage über Jesu Aufgabe verstanden wird, entsteht daraus kein notwendiger Anspruch, dass Jesus selbst Gott sei. Der Vers sagt nicht: „Ich bin Gott“, sondern verwendet die Begriffe „Weg“, „Wahrheit“ und „Leben“, um Jesu Rolle zu beschreiben.

Um die Aussage richtig einzuordnen, lohnt sich ein Blick auf die anderen „Ich-bin“-Aussagen im Johannesevangelium. Jesus sagt: „Ich bin das Brot des Lebens“ (Johannes 6,35), „Ich bin das Licht der Welt“ (Johannes 8,12), „Ich bin die Tür“ (Johannes 10,9) und „Ich bin der wahre Weinstock“ (Johannes 15,1). Diese Aussagen sind offensichtlich nicht wörtlich gemeint. Jesus ist kein Gegenstand oder eine Pflanze. Vielmehr werden durch diese Bilder bestimmte Funktionen beschrieben. Brot steht beispielsweise für Nahrung und Versorgung, Licht für Führung und Orientierung, die Tür für Zugang und der Weinstock für die Verbindung und Abhängigkeit.

Dasselbe sprachliche Prinzip kann auch auf Johannes 14,6 angewendet werden. „Der Weg“ beschreibt die Führung zu Gott, „die Wahrheit“ beschreibt die von Gott kommende Botschaft und „das Leben“ beschreibt die Hoffnung auf das ewige Leben. Die drei Begriffe müssen daher nicht als Aussagen über eine göttliche Natur verstanden werden, sondern können die Aufgabe Jesu innerhalb seiner Sendung beschreiben. Wenn Jesus sagt: „Niemand kommt zum Vater außer durch mich“, bedeutet dies in diesem Verständnis, dass seine von Gott übermittelte Botschaft und seine Führung zum Vater führen. Jesus steht dabei zwischen den Menschen und der Botschaft, die er ihnen übermittelt. Er ist der Gesandte, durch den die Menschen Gottes Willen kennenlernen.

Auch verschiedene wissenschaftliche Untersuchungen des Johannesevangeliums beschäftigen sich mit den sogenannten „Ich-bin“-Aussagen. Laura Tack untersucht Johannes 14,6 und versteht die Aussage als eine metaphorische Beschreibung von Jesu Rolle als Offenbarer Gottes. Dabei wird zwischen einer Beschreibung seiner Funktion und einer Aussage über sein Wesen unterschieden. Jesus ist der Weg, weil er zum Vater führt. Er ist die Wahrheit, weil er die Botschaft des Vaters übermittelt. Und er ist das Leben, weil er mit dem ewigen Leben verbunden ist. Damit wird deutlich, dass die Aussage nicht automatisch eine ontologische Aussage darstellt. Eine ontologische Aussage würde ausdrücklich die Natur oder das Wesen Jesu definieren. Johannes 14,6 verwendet dagegen Bilder und beschreibt eine Beziehung zwischen Jesus, dem Vater und den Menschen. Auch Silke Petersen beschäftigt sich mit den „Ich-bin“-Aussagen im Johannesevangelium. Sie untersucht diese Aussagen innerhalb ihres sprachlichen und religiösen Zusammenhangs und zeigt, wie verschiedene Bilder miteinander verbunden sind. Begriffe wie Brot, Licht und Weinstock besitzen dabei eine lange religiöse Bildsprache und müssen nicht einfach als direkte Aussagen verstanden werden, dass die Person, auf die das Bild angewendet wird, buchstäblich das bezeichnete Objekt oder dessen Wesen ist. Diese Betrachtungsweise ist auch für Johannes 14,6 wichtig. Wenn Jesus mit Bildern spricht, sollte zunächst untersucht werden, welche Funktion das jeweilige Bild besitzt. Ein Weg führt zu einem Ziel. Eine Tür ermöglicht einen Zugang. Brot gibt Nahrung. Licht gibt Orientierung. Ein Weinstock steht für Verbindung und Fruchtbarkeit. Ebenso kann Jesus als „Weg“ verstanden werden, weil er die Menschen zu Gott

Veronika Burz-Tropper untersucht in einer Veröffentlichung aus dem Jahr 2021 ebenfalls die „Ich-bin“-Aussagen des Johannesevangeliums und deren Verbindung zu älteren jüdischen Bildtraditionen. Dabei wird deutlich, dass die Bildsprache des Johannesevangeliums stark mit den Schriften Israels verbunden ist. Die Verwendung solcher Bilder muss deshalb immer im Zusammenhang mit der jüdischen religiösen Sprache betrachtet werden. Daraus folgt, dass die Aussage „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ nicht isoliert betrachtet werden sollte. Entscheidend ist der gesamte Zusammenhang des Johannesevangeliums. Jesus spricht immer wieder davon, dass er vom Vater gesandt wurde, dass er den Willen des Vaters tut und dass seine Lehre nicht aus ihm selbst stammt. In Johannes 7,16 sagt Jesus: „Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat.“ In Johannes 12,49 erklärt er ebenfalls, dass er nicht aus sich selbst gesprochen habe, sondern dass der Vater ihm geboten habe, was er sagen und reden solle. Diese Aussagen passen zu dem Bild eines Gesandten, der die Botschaft dessen übermittelt, der ihn gesandt hat. Auch Johannes 14,6 kann daher innerhalb dieses Zusammenhangs gelesen werden. Jesus zeigt den Weg zum Vater, übermittelt die Wahrheit des Vaters und führt zu dem Leben, das mit Gott verbunden ist. Interessant ist außerdem, dass Jesus in Johannes 14 nicht nur über sich selbst spricht, sondern immer wieder auf den Vater verweist. Die Jünger sollen den Vater erkennen, und Jesus erklärt ihnen, dass seine Worte und Werke mit dem Vater verbunden sind. Dadurch wird die Beziehung zwischen Jesus und Gott deutlich. Jesus erscheint als derjenige, der den Vater offenbart und zu ihm führt.

Auch einige frühe christliche Autoren verwendeten die Vorstellung Jesu als Weg zu Gott. Ignatius von Antiochien bezeichnet Jesus in seinen Schriften als den Weg, der zum Vater führt. Damit wird die Aussage „Ich bin der Weg“ als Beschreibung einer Beziehung verstanden: Jesus führt zum Vater. Clemens von Alexandria beschäftigte sich ebenfalls mit Jesus als Offenbarer der göttlichen Wahrheit. Irenäus von Lyon beschreibt Jesus als denjenigen, durch den der Mensch Gott erkennen kann. Damit zeigt sich, dass die Begriffe „Weg“, „Wahrheit“ und „Leben“ eine Funktion beschreiben können. Jesus wird als Vermittler, Lehrer und Offenbarer verstanden. Daraus folgt jedoch nicht zwingend die Aussage, dass Jesus selbst derjenige ist, zu dem er führt. Wenn ein Weg zu einem Ziel führt, sind Weg und Ziel nicht dasselbe. Wenn ein Gesandter eine Botschaft übermittelt, ist der Gesandte nicht automatisch identisch mit demjenigen, der ihn gesandt hat. Diese Betrachtungsweise passt auch zu der islamischen Vorstellung von Jesus. Im Islam gilt Jesus als Prophet und Gesandter Gottes. Er wurde von Gott zu den Menschen gesandt und rief sie dazu auf, Gott zu dienen. Der Qur’an berichtet über Jesus: „Wahrlich, Gott ist mein Herr und euer Herr; so betet Ihn an. Dies ist ein gerader Weg.“ (Qur’an 3,51). Die Aussage verbindet Jesus mit dem geraden Weg, während Gott als sein Herr und der Herr der Menschen bezeichnet wird. Auch Johannes 17,3 ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig. Jesus spricht dort vom „allein wahren Gott“ und bezeichnet sich selbst als den von Gott Gesandten. Damit wird eine klare sprachliche Unterscheidung zwischen Gott und Jesus hergestellt. Wenn Jesus in Johannes 14,6 sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, muss daraus deshalb nicht folgen, dass er behauptet, Gott selbst zu sein. Die Aussage kann vielmehr als Beschreibung seiner Sendung verstanden werden. Er zeigt den Weg zu Gott, verkündet die Wahrheit Gottes und führt die Menschen zu dem Leben, das Gott verspricht.

Aus islamischer Sicht ist genau dies die Aufgabe eines Propheten: Er kommt nicht, damit die Menschen ihn anstelle Gottes anbeten, sondern damit er die Menschen zu Gott führt. Jesus sagt in Johannes 14,6 nicht ausdrücklich: „Ich bin Gott." Der Vers beschreibt vielmehr seine besondere Rolle innerhalb seiner Sendung. Betrachtet man diese Aussage gemeinsam mit seinen Aussagen über den Vater, seine Sendung durch Gott und seine Unterscheidung vom „allein wahren Gott", ergibt sich eine Interpretation, nach der Johannes 14,6 als Beschreibung von Jesu prophetischer und vermittelnder Aufgabe verstanden werden kann.

Das messianische Dilemma

Ein weiterer Punkt, der bei der Untersuchung der messianischen Ansprüche Jesu diskutiert werden kann, betrifft die Abstammungslinie Davids. Die Bibel berichtet, dass König David mehrere Söhne hatte. Zu ihnen gehörten Nathan und Salomo. Beide werden ausdrücklich als Söhne Davids genannt, doch für die Frage nach der messianischen Königslinie ist besonders die Verheißung an Salomo von Bedeutung. In 2. Samuel 5,14 werden Nathan und Salomo unter den Söhnen Davids aufgeführt: „Dies sind die Namen der Kinder, die ihm dort geboren wurden: Schammua, Schobab, Natan, Salomo.“ Damit ist zunächst eindeutig, dass sowohl Nathan als auch Salomo zur Familie Davids gehörten. Die entscheidende Frage lautet jedoch, über welchen Sohn die besondere königliche Verheißung weitergeführt werden sollte. In 1. Chronik 22,9–10 wird Salomo ausdrücklich als der Sohn bezeichnet, der David nachfolgen und das Haus für den Namen Gottes bauen sollte. Dort heißt es: „Aber du wirst einen Sohn haben, der ein Mann des Friedens und der Ruhe sein wird; ich werde ihm Ruhe vor all seinen Feinden ringsum geben. Sein Name wird Salomo sein, und ich werde Israel während seiner Regierung Frieden und Ruhe schenken. Er ist derjenige, der ein Haus für meinen Namen bauen wird. Er wird mein Sohn sein, und ich werde sein Vater sein. Und ich werde den Thron seines Königreichs über Israel für immer etablieren!“
Auch 2. Samuel 7,12–14 enthält eine Verheißung an David über seinen zukünftigen Nachkommen. Dort wird ein Nachkomme angekündigt, der aus Davids eigener Linie hervorgehen und dessen Königreich beziehungsweise dessen Thron etabliert werden soll. Der Zusammenhang wird traditionell besonders mit Salomo verbunden, da Salomo David als König nachfolgte und den Tempel errichtete. Diese Verbindung ist deshalb wichtig, weil hier nicht einfach irgendein Nachkomme Davids beschrieben wird. Salomo wird ausdrücklich mit dem Königtum, dem Tempelbau und der Fortsetzung der davidischen Herrschaft verbunden.

Auch die weitere Geschichte der Könige bestätigt die besondere Stellung Salomos innerhalb der davidischen Königslinie. In 1. Könige 11,42–43 wird berichtet, dass Salomo vierzig Jahre lang in Jerusalem über Israel regierte. Anschließend heißt es: „Dann legte er sich zu seinen Vätern schlafen und wurde in der Stadt Davids, seines Vaters, begraben. Und sein Sohn Rehabeam wurde König an seiner Stelle.“ Damit wird die königliche Nachfolge von David über Salomo zu Rehabeam ausdrücklich dargestellt. Die königliche Linie wird somit nicht nur allgemein mit David verbunden, sondern innerhalb der Geschichte Israels konkret über Salomo weitergeführt. Salomo war der Sohn Davids, der den Thron übernahm und dessen Sohn anschließend ebenfalls König wurde. Hier entsteht das sogenannte messianische Dilemma. Einerseits wird Jesus im Neuen Testament mit David verbunden und soll als Nachkomme Davids verstanden werden. Andererseits enthalten die genealogischen Angaben des Neuen Testaments unterschiedliche Abstammungslinien. Besonders interessant ist die Genealogie im Lukasevangelium. In Lukas 3,31 wird Jesus über eine Linie mit David verbunden, die über Nathan führt. Dort heißt es: „der Sohn des Melea, der Sohn des Menna, der Sohn des Mattatha, der Sohn des Natan, der Sohn des David.“ Damit wird Nathan ausdrücklich als Bestandteil der aufgeführten Abstammungslinie genannt. Nathan und Salomo waren zwar beide Söhne Davids, doch die besondere königliche Nachfolge wird in den zuvor genannten Texten mit Salomo verbunden. Genau hier setzt die kritische Argumentation an. Wenn Lukas 3 tatsächlich die biologische Abstammung Jesu wiedergibt und diese Abstammung über Nathan verläuft, wäre Jesus nach dieser Argumentation nicht biologisch aus der Linie Salomos hervorgegangen. Damit stellt sich eine wichtige Frage: Wenn die messianische Königslinie mit der besonderen Verheißung an Salomo verbunden wird, warum führt Lukas die Abstammung Jesu dann über Nathan?

Das Problem wird noch deutlicher, wenn gleichzeitig die christliche Lehre berücksichtigt wird, dass Josef nicht der biologische Vater Jesu war. Matthäus 1 und Lukas 3 führen zwar unterschiedliche Genealogien auf, doch wenn Josef nicht der leibliche Vater Jesu war, kann eine Abstammung über Josef nicht ohne weitere Erklärung als biologische Abstammung Jesu gelten.
Damit stellt sich die Frage, welche Bedeutung die Genealogien für den messianischen Anspruch Jesu tatsächlich besitzen. Matthäus führt Jesus über eine Linie zurück, die David und Salomo einschließt. Lukas dagegen führt die Linie über Nathan zurück zu David. Wenn Lukas dabei die biologische Abstammung Jesu beschreibt, ergibt sich eine deutliche Unterscheidung zwischen der königlichen Linie über Salomo und der in Lukas aufgeführten Linie über Nathan. Eine verbreitete christliche Erklärung besagt, dass Matthäus die rechtliche beziehungsweise königliche Linie über Josef darstelle, während Lukas die biologische Linie über Maria wiedergebe. Diese Erklärung wird häufig verwendet, um die beiden Genealogien miteinander in Einklang zu bringen. Allerdings nennt Lukas 3 Maria an dieser Stelle nicht ausdrücklich als Trägerin der aufgeführten Abstammungslinie. Die Verbindung zwischen der Genealogie in Lukas und Maria ist daher eine Auslegung, die über den unmittelbaren Wortlaut des Textes hinausgeht.
Wenn man diese Erklärung voraussetzt, würde die biologische Abstammung Jesu nach Lukas weiterhin über Nathan verlaufen. Damit wäre Jesus zwar mit David verbunden, aber die konkrete biologische Verbindung zu Salomo wäre nicht gegeben.
Hier muss deshalb zwischen zwei verschiedenen Fragen unterschieden werden. Die erste Frage lautet, ob Jesus als Nachkomme Davids bezeichnet werden kann. Die zweite Frage lautet, ob der messianische König zwingend aus der königlichen Linie Salomos stammen muss. Diese beiden Fragen sind nicht vollkommen identisch. Ein Christ kann darauf antworten, dass die Verheißung an David nicht ausschließlich auf eine biologische Abstammung über Salomo beschränkt werden müsse. Außerdem kann argumentiert werden, dass die Verheißung an David bereits in Salomo eine historische Erfüllung gefunden habe und später auf einen zukünftigen Messias erweitert beziehungsweise weiterinterpretiert wurde.

Trotzdem bleibt die Abstammungsfrage für die Diskussion von Bedeutung. Die biblischen Texte unterscheiden eindeutig zwischen Nathan und Salomo. Salomo wird mit der königlichen Nachfolge Davids, dem Bau des Tempels und der Fortsetzung des Thrones verbunden. Lukas nennt dagegen Nathan innerhalb der Abstammungslinie, die schließlich zu Jesus führt. Besonders relevant ist dabei 2. Samuel 7,12–14. Dort wird David ein Nachkomme versprochen, dessen Königreich etabliert werden soll. Der Zusammenhang wird häufig zunächst auf Salomo bezogen, denn Salomo war Davids Sohn, wurde nach ihm König und errichtete den Tempel. Gleichzeitig haben spätere jüdische und christliche Auslegungen diese Verheißung auch auf eine zukünftige messianische Hoffnung bezogen. Gerade deshalb muss die Frage gestellt werden, wie die Verbindung zwischen dieser Verheißung und Jesus hergestellt wird. Wenn Salomo der unmittelbare Empfänger der Verheißung war und die königliche Linie über seine Nachkommen weitergeführt wurde, muss erklärt werden, wie Jesus innerhalb dieser Linie steht. Die kritische Argumentation konzentriert sich deshalb auf die unterschiedlichen Genealogien. Matthäus nennt Salomo ausdrücklich in der Abstammung Jesu. Lukas nennt dagegen Nathan. Wenn Matthäus dabei die rechtliche Linie über Josef wiedergibt und Josef nach christlicher Lehre nicht der biologische Vater Jesu ist, bleibt die Frage offen, ob Jesus biologisch von Salomo abstammt. Aus dieser Perspektive entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen der davidischen Abstammung Jesu und der konkreten königlichen Linie. Es reicht dann nicht aus, lediglich zu sagen, dass Jesus ein Nachkomme Davids ist. Es muss zusätzlich erklärt werden, welche Art von Abstammung für die messianische Verheißung erforderlich ist.

Die Schlussfolgerung dieses Arguments lautet daher nicht, dass jede Verbindung Jesu mit David automatisch ausgeschlossen wäre. Vielmehr wird die Frage aufgeworfen, ob die im Alten Testament beschriebenen Voraussetzungen für einen davidischen König tatsächlich erfüllt sind, wenn die biologische Abstammung Jesu über Nathan und nicht über Salomo verläuft. Das sogenannte messianische Dilemma entsteht somit aus der Verbindung mehrerer biblischer Aussagen. David hatte sowohl Nathan als auch Salomo als Söhne. Salomo erhielt eine besondere königliche Stellung, folgte David auf dem Thron und wurde mit der Verheißung über das Königtum und den Tempelbau verbunden. Sein Sohn Rehabeam folgte ihm anschließend als König. Lukas 3,31 führt die Abstammungslinie Jesu dagegen über Nathan zurück zu David. Wenn diese Genealogie als biologische Abstammung Jesu verstanden wird, stellt sich die Frage, weshalb Jesus als messianischer König aus der besonderen königlichen Linie betrachtet werden sollte, wenn seine biologische Linie nicht über Salomo führt. Die christliche Antwort darauf hängt daher entscheidend von der Interpretation der Genealogien und der davidischen Verheißungen ab. Wer die Verheißung als ausschließlich auf die königliche Linie Salomos bezogen versteht, sieht hier ein ernstes Problem für den messianischen Anspruch Jesu. Wer dagegen die Verheißung weiter fasst und eine rechtliche Abstammung oder eine andere Form der davidischen Zugehörigkeit als ausreichend betrachtet, kann versuchen, diesen Einwand anders zu beantworten. Gerade deshalb sollte die Frage nicht einfach durch die Aussage beendet werden, Jesus sei „ein Sohn Davids“. Entscheidend ist vielmehr, welche Abstammungslinie die biblischen Texte tatsächlich darstellen und welche Bedeutung die Verheißung an David und Salomo besitzt.

Der Kern des Arguments lautet somit: Wenn die besondere messianische Königslinie über Salomo verstanden wird, während Lukas die Abstammung Jesu über Nathan führt, entsteht eine Spannung, die erklärt werden muss. Wenn zusätzlich vorausgesetzt wird, dass Josef nicht der biologische Vater Jesu war, wird die Frage nach einer biologischen Verbindung Jesu mit Salomo noch wichtiger. Damit bleibt die entscheidende Frage bestehen: Wenn die messianische Königslinie mit der Verheißung an Salomo verbunden ist, wie kann Jesus, dessen Abstammung in Lukas über Nathan geführt wird, diese konkrete Voraussetzung erfüllen? Genau an diesem Punkt setzt das Argument des „Messiah Dilemma“ an.

Jesus lebte als Jude unter Gottes Gesetz

Jesus wird im Neuen Testament eindeutig innerhalb des jüdischen religiösen und gesetzlichen Rahmens dargestellt. Er war Jude, besuchte die Synagoge, hielt die jüdischen Feste und bezog sich immer wieder auf die Schriften Israels. Seine Auseinandersetzungen richteten sich nicht gegen das Judentum als solches, sondern häufig gegen bestimmte Auslegungen und den Umgang der Menschen mit den Geboten. In Johannes 4:22 sagt Jesus ausdrücklich: „Das Heil kommt aus den Juden." Auch in Matthäus 5:17 erklärt er: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen." Damit stellt Jesus seine eigene Sendung zunächst in den Zusammenhang der bereits bestehenden Offenbarung und der jüdischen religiösen Ordnung. Er präsentiert sich nicht als jemand, der eine Religion unabhängig von Gott und den früheren Propheten beginnt, sondern als jemand, der innerhalb dieser Geschichte handelt und den Willen Gottes verkündet. Gerade deshalb ist die Frage nach seiner Stellung gegenüber Gott von Bedeutung. Wenn Jesus nach christlicher Auffassung Gott selbst sein soll, müsste erklärt werden, warum er sich in seinem eigenen Auftreten so deutlich von Gott unterscheidet. Im Neuen Testament finden sich zahlreiche Aussagen, in denen Jesus von Gott spricht, zu Gott betet, Gottes Willen erfüllt und sich selbst als von Gott gesandt beschreibt. Diese Aussagen sind besonders interessant, weil sie nicht nur seine Menschlichkeit beschreiben, sondern eine Beziehung zwischen Jesus und Gott voraussetzen. Wenn Jesus und der Vater vollkommen identisch wären, wäre eine solche Beziehung schwer zu erklären. Die christliche Trinitätslehre unterscheidet deshalb zwischen dem Vater und dem Sohn, obwohl beide nach ihrer Lehre am göttlichen Wesen teilhaben. Genau diese Unterscheidung führt jedoch zu weiteren Fragen über Gehorsam, Willen und Abhängigkeit.

Eine besonders deutliche Aussage findet sich in Johannes 5:30. Dort sagt Jesus: „Ich kann nichts von mir selbst tun.“ Anschließend erklärt er: „Ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen des Vaters, der mich gesandt hat.“ Diese Aussage beschreibt Jesus nicht als eine völlig unabhängige höchste Instanz, sondern als jemanden, der seinen Willen nach dem Willen des Vaters richtet. Er handelt nicht aus einem von Gott unabhängigen eigenen Auftrag, sondern erklärt ausdrücklich, dass er den Willen dessen erfüllt, der ihn gesandt hat. Gerade der Ausdruck „der mich gesandt hat“ ist hierbei wichtig. Ein Gesandter wird von jemandem beauftragt und übermittelt dessen Botschaft. Im Johannesevangelium wird Jesus immer wieder in dieser Weise beschrieben. Er spricht davon, dass der Vater ihn gesandt hat, dass er den Willen des Vaters tut und dass seine Lehre nicht einfach seine eigene Lehre ist. In Johannes 7:16 sagt Jesus: „Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat.“ In Johannes 12:49 erklärt er ebenfalls, dass der Vater ihm ein Gebot gegeben habe, was er sagen und reden soll. Aus islamischer Sicht ist dieses Verhältnis leicht verständlich. Jesus ist ein Gesandter Gottes, der Gottes Willen verkündet und nicht seinen eigenen Willen an die Stelle des göttlichen Willens setzt. Die Schwierigkeit entsteht vielmehr dann, wenn dieselbe Person gleichzeitig als Gott selbst verstanden wird. Denn wenn Jesus Gott ist, wer ist dann derjenige, dessen Willen er erfüllt? Und wenn Jesus sagt, dass seine Lehre nicht seine eigene, sondern die desjenigen ist, der ihn gesandt hat, stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen dem Gesandten und demjenigen, der ihn sendet.

Noch deutlicher wird diese Unterscheidung in der Szene im Garten Gethsemane. In Lukas 22:42 betet Jesus: „Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir; doch nicht mein Wille, sondern deiner geschehe.“ Hier wird ausdrücklich zwischen zwei Willen gesprochen: dem Willen Jesu und dem Willen des Vaters. Jesus unterordnet seinen Willen dem Willen des Vaters und bittet darum, dass nicht sein eigener, sondern der Wille des Vaters geschehe. Für die christliche Theologie ist diese Stelle deshalb von großer Bedeutung. Wenn Jesus gleichzeitig wahrer Gott und wahrer Mensch ist, muss erklärt werden, wie dieser Unterschied zwischen seinem Willen und dem Willen des Vaters zu verstehen ist. Die klassische christliche Antwort besteht darin, dass Jesus eine menschliche und eine göttliche Natur besitzt. Damit soll erklärt werden, warum Jesus als Mensch beten, leiden und gehorchen konnte, obwohl er gleichzeitig göttlich sein soll. Diese Erklärung ist innerhalb der christlichen Theologie wichtig, steht aber nicht einfach als fertige Erklärung in dem genannten Vers. Der Text selbst zeigt zunächst, dass Jesus zum Vater betet und dessen Willen über seinen eigenen stellt. Das ist nicht nur eine einzelne Handlung. Das Gebet Jesu passt zu mehreren anderen Aussagen, in denen er den Vater als denjenigen beschreibt, von dem er abhängig ist. Dadurch entsteht ein bestimmtes Bild: Jesus ist derjenige, der von Gott gesandt wurde, Gottes Willen erfüllt und sich Gott unterordnet. Genau dieses Bild entspricht der Vorstellung eines Propheten und Gesandten.

Besonders auffällig ist Johannes 20:17. Nach seiner Auferstehung sagt Jesus zu Maria Magdalena: „Ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott.“ Diese Aussage verdient besondere Aufmerksamkeit, weil Jesus den Vater ausdrücklich als „meinen Gott“ bezeichnet. Die Frage ist deshalb einfach: Wenn Jesus Gott selbst sein soll, warum bezeichnet er den Vater als seinen Gott? Jesus sagt nicht lediglich „euer Gott“, sondern „mein Gott und euer Gott“. Er stellt sich damit sprachlich gemeinsam mit seinen Jüngern unter Gott. Der Vater ist für Jesus derjenige, zu dem er gehört, den er anerkennt und den er als seinen Gott bezeichnet. Die christliche Theologie kann auch diese Aussage mit der Lehre von der Menschwerdung und den zwei Naturen erklären. Nach dieser Auffassung spricht Jesus hier aus seiner menschlichen Natur heraus. Doch auch hier bleibt festzuhalten, dass diese Unterscheidung eine spätere theologische Erklärung darstellt. Der unmittelbare Wortlaut des Verses enthält zunächst die Aussage, dass Jesus den Vater seinen Gott nennt. Gerade wenn man die verschiedenen Aussagen gemeinsam betrachtet, wird das Problem deutlicher. Jesus sagt, dass er nichts aus sich selbst tun kann. Er sagt, dass er nicht seinen eigenen Willen sucht. Er betet zum Vater. Er wird vom Vater gesandt. Seine Lehre stammt nach seiner eigenen Aussage von demjenigen, der ihn gesandt hat. Und schließlich bezeichnet er den Vater als seinen Gott. Diese Aussagen ergeben zusammen ein deutliches Verhältnis zwischen Jesus und Gott.

Hinzu kommt Jesu Verhältnis zum Gesetz. In Matthäus 5:17 sagt er: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen.“ Jesus bewegt sich damit innerhalb der jüdischen Gesetzesordnung und erkennt die Autorität der vorherigen Offenbarung an. Er diskutiert die Gebote, legt sie aus und fordert die Menschen auf, Gottes Willen zu erfüllen. Hier entsteht eine weitere theologische Frage: Wenn Jesus Gott selbst ist und Gott der Gesetzgeber ist, in welchem Verhältnis steht Jesus dann zu diesem Gesetz? Ist Jesus derjenige, der das Gesetz gegeben hat, oder derjenige, der ihm als Mensch gehorcht? Wenn er der Gesetzgeber ist, warum muss er selbst den Willen Gottes erfüllen? Wenn er dem Gesetz und dem Willen Gottes untergeordnet ist, wer ist dann derjenige, dem er untergeordnet ist? Die christliche Antwort lautet normalerweise, dass Jesus als Mensch dem Vater gehorchte und dass seine menschliche Natur unter Gottes Willen stand. Damit versucht die christliche Theologie, die Aussagen über Jesu Göttlichkeit mit seinen Aussagen über Gehorsam und Unterordnung miteinander zu verbinden. Doch gerade diese Erklärung zeigt, dass die Frage nicht einfach durch den Satz „Jesus ist Gott“ erledigt ist. Es muss zusätzlich erklärt werden, warum Jesus betet, gehorcht, gesandt wird und den Vater seinen Gott nennt. Aus islamischer Sicht besteht dieses Problem nicht in derselben Weise. Der Qur’an beschreibt Jesus als den Messias und Gesandten Gottes, nicht als Gott selbst. Deshalb ist es selbstverständlich, dass Jesus betet, Gott gehorcht, Gottes Gesetz befolgt und die Menschen dazu aufruft, Gott allein zu dienen.

Wenn man die genannten Stellen zusammen betrachtet, entsteht ein einheitliches Bild von Jesus als jemandem, der von Gott abhängig ist und Gottes Willen erfüllt. Jesus sagt: „Ich kann nichts von mir selbst tun“ (Johannes 5:30). Er sagt: „Nicht mein Wille, sondern deiner geschehe“ (Lukas 22:42). Er bezeichnet den Vater als denjenigen, der ihn gesandt hat, und sagt nach seiner Auferstehung: „zu meinem Gott und eurem Gott“ (Johannes 20:17). Gleichzeitig erklärt er, dass seine Lehre nicht seine eigene, sondern die des Vaters ist, der ihn gesandt hat (Johannes 7:16).
Keine dieser Aussagen enthält für sich allein den Satz „Ich bin nicht Gott“. Sie zeigen jedoch eine klare Unterscheidung zwischen Jesus und dem Vater und beschreiben Jesus in einem Verhältnis von Sendung, Gehorsam und Abhängigkeit. Deshalb reicht es nicht aus, einzelne Aussagen über Jesu Göttlichkeit isoliert zu betrachten. Ebenso müssen seine eigenen Aussagen über Gott, seinen Vater, seinen Willen und seine Sendung berücksichtigt werden.
Die entscheidende Frage lautet daher nicht nur, ob die christliche Theologie eine Erklärung für diese Aussagen finden kann. Sie lautet vielmehr, welches Verständnis sich aus den Aussagen Jesu selbst am unmittelbarsten ergibt. Wenn Jesus wiederholt zwischen sich und dem Vater unterscheidet, den Vater als seinen Gott bezeichnet, seinen Willen dem Willen des Vaters unterordnet und erklärt, dass er von Gott gesandt wurde, dann ergibt sich daraus zumindest ein ernsthaftes theologisches Problem für die Vorstellung, Jesus sei mit Gott identisch. Aus islamischer Sicht ist die Erklärung dagegen unmittelbar: Jesus ist der Messias, ein Prophet und Gesandter Gottes. Er wurde von Gott gesandt, verkündete Gottes Willen, betete zu Gott und rief die Menschen dazu auf, Gott zu gehorchen. Damit stehen seine Aussagen über den Vater, seinen Willen und seine Sendung nicht im Widerspruch zu seiner Stellung, sondern bestätigen sie.

Die Bedeckung der Frau im frühen Christentum

Paulus selbst schreibt im ersten Korintherbrief über die Bedeckung des weiblichen Hauptes. In 1. Korinther 11,5–6 heißt es: „Denn wenn eine Frau ihr Haupt nicht bedeckt, kann sie sich genauso gut die Haare abschneiden lassen; wenn es aber für eine Frau eine Schande ist, sich die Haare abschneiden oder den Kopf rasieren zu lassen, dann sollte sie ihr Haupt bedecken.“ Damit ist zunächst eindeutig, dass Paulus von einer Bedeckung des Hauptes der Frau spricht. Die Frage ist jedoch, warum Paulus diese Bedeckung verlangt und welche Bedeutung er ihr gibt. Besonders auffällig ist seine spätere Aussage in 1. Korinther 11,10: Die Frau soll eine Bedeckung „um der Engel willen“ auf dem Haupt haben. Diese Formulierung hat schon in der frühen christlichen Auslegung zu unterschiedlichen Erklärungen geführt. Eine verbreitete historische Deutung verbindet die Erwähnung der Engel mit der Vorstellung, dass Engel durch unbedeckte Frauen in Versuchung geraten könnten. Diese Interpretation steht im Zusammenhang mit der damaligen Auslegung von Genesis 6, wo von „Söhnen Gottes“ berichtet wird, die zu den Menschentöchtern gingen. Gerade deshalb ist die Aussage des Paulus „um der Engel willen“ für die Frage nach der christlichen Bedeckung besonders interessant. In der antiken christlichen Literatur wurde diese Verbindung tatsächlich aufgegriffen und weiterentwickelt.

Eine ausführliche Untersuchung dieser Vorstellung findet sich in der Forschung zur frühchristlichen Auslegung des weiblichen Körpers und der Bedeckung. In „The Corinthian Body“ von Dale B. Martin wird die Möglichkeit behandelt, dass Paulus die Engel als eine potenzielle sexuelle Bedrohung für Frauen verstanden haben könnte. Auf den Seiten 243–246 wird die Interpretation diskutiert, dass die Engel durch den Anblick unbedeckter Frauen in Versuchung geführt werden könnten oder dass die Bedeckung mit der göttlichen Ordnung zusammenhängt. Dabei wird auch auf die Vorstellung verwiesen, dass Frauen beim öffentlichen Prophezeien besonders sichtbar waren und deshalb ihr Haupt bedecken sollten. In dieser Deutung war die Bedeckung nicht lediglich eine Frage der Kleidung, sondern hatte eine religiöse und kosmologische Bedeutung. Die Frau sollte durch ihre Bedeckung eine bestimmte Ordnung sichtbar machen und verhindern, dass sie sich gegenüber den geltenden religiösen Vorstellungen unangemessen verhielt. Martin weist außerdem darauf hin, dass die Vorstellung von Engeln als fehlbaren oder gefährlichen Wesen in der Theologie des Paulus nicht völlig ausgeschlossen ist. In 1. Korinther 6,2–3 spricht Paulus davon, dass die Christen sogar über Engel richten werden. In 2. Korinther 12,7 erwähnt er einen „Engel Satans“, und in Römer 8,38 werden Engel zusammen mit anderen Mächten genannt. Diese Stellen zeigen zumindest, dass Engel in der paulinischen Literatur nicht ausschließlich als vollkommen harmlose Wesen dargestellt werden.

Besonders interessant wird diese Interpretation durch die spätere christliche Tradition. Tertullian, einer der bedeutenden lateinischen christlichen Schriftsteller des frühen Christentums, verband die Aussage „um der Engel willen“ ausdrücklich mit der Geschichte aus Genesis 6. In seinen Schriften „Über die Kleidung der Frauen“ und „Über die Schleierung der Jungfrauen“ behandelt er die Frage der weiblichen Bedeckung ausführlich. Dabei vertritt er die Auffassung, dass Frauen ihr Haupt bedecken sollen und führt die Engel als einen Grund für diese Praxis an. Tertullian geht sogar noch weiter und bezieht die Bedeckung nicht nur auf die Haare, sondern auch auf das Gesicht. Er lobt dabei die arabischen Frauen seiner Zeit und stellt ihre Bedeckung als Vorbild für christliche Frauen dar. Er schreibt sinngemäß, dass die heidnischen Frauen Arabiens die christlichen Frauen beschämen könnten, weil sie nicht nur den Kopf, sondern auch das Gesicht bedeckten. Diese Aussage ist bemerkenswert, weil sie zeigt, dass die Bedeckung in Teilen des frühen Christentums wesentlich umfassender verstanden wurde als lediglich das Tragen eines Kopftuchs während des Gebets. Tertullian sah die Bedeckung als Ausdruck von Sittsamkeit und Keuschheit und verlangte sie insbesondere von Frauen, die sich außerhalb des Hauses bewegten. Damit wird deutlich, dass die Diskussion über die Bedeckung bereits bei frühen christlichen Autoren über die bloße Frage eines Gottesdienstes hinausging.

Auch Clemens von Alexandria, der ungefähr von 150 bis 215 n. Chr. lebte, äußert sich zur Kleidung und Bedeckung der Frau. In den „Ante-Nicene Fathers“, Band 2, Seite 620, wird seine Auffassung überliefert, dass eine Frau ihren Körper in der Öffentlichkeit vollständig bedecken solle. Clemens schreibt: „Die Frau soll dies ferner beachten: Sie soll vollkommen bedeckt sein, es sei denn, sie ist zu Hause.“ Als Begründung nennt er unter anderem die Sittsamkeit und den Schutz vor den Blicken anderer Männer. Nach dieser Vorstellung sollte die Frau durch ihre Kleidung verhindern, dass sie selbst zum Gegenstand fremder Blicke wurde oder andere Menschen zur Sünde verleitet. Damit geht auch diese Aussage über die Vorstellung hinaus, dass ein Kopftuch lediglich während des Gebets getragen werden müsse. Die Apostolischen Konstitutionen, eine bedeutende Sammlung frühchristlicher kirchlicher Vorschriften aus der Spätantike, enthalten ebenfalls Anweisungen zur Bedeckung von Frauen. Dort wird Frauen empfohlen, auf der Straße ihr Haupt zu bedecken, nach unten zu schauen und sich so zu verhüllen, wie es sich für Frauen gezieme. In einer weiteren Passage wird sogar ausdrücklich davon gesprochen, dass eine Frau ihr Gesicht vor fremden Männern verhüllen solle. Quelle: „The Work Claiming to be the Constitutions of the Holy Apostles, Including the Canons; Whiston’s Version, Revised from the Greek“, Buch I, Abschnitte IX–X, Seite 11.

Auch Augustinus von Hippo behandelt die Frage der weiblichen Bedeckung. In seinen Ausführungen wird die Aussage überliefert, dass es selbst verheirateten Frauen nicht angemessen sei, ihr Haar unbedeckt zu lassen, da der Apostel den Frauen gebiete, ihr Haupt zu bedecken. Damit beschränkt Augustinus die paulinische Anweisung nicht auf unverheiratete Frauen. Auch verheiratete Frauen sollen nach dieser Auslegung ihr Haar bedecken. Interessant ist außerdem Augustinus' Begründung, die mit seiner Auslegung der Schöpfungsgeschichte verbunden wird. Er unterscheidet zwischen Mann und Frau hinsichtlich der Aussage, wer als „Bild Gottes" bezeichnet wird. In seiner theologischen Argumentation erklärt er, dass der Mann allein unmittelbar als Bild Gottes betrachtet werde, während die Frau in Verbindung mit ihrem Mann gemeinsam dieses Bild darstelle. Diese Vorstellung wurde später vielfach diskutiert und kritisiert, zeigt aber, dass die Frage der weiblichen Bedeckung mit einer bestimmten theologischen Vorstellung über die Stellung von Mann und Frau verbunden wurde. Die Begründung war somit nicht lediglich kulturell oder praktisch, sondern wurde teilweise direkt aus der Auslegung der Schöpfungsgeschichte und der paulinischen Theologie abgeleitet. Quelle: Augustinus, entsprechende Auslegung zu 1. Korinther 11.

Auch die sogenannte „Apostolische Überlieferung“, die Hippolyt von Rom zugeschrieben wird, enthält Vorschriften über die Kleidung von Frauen. Dort heißt es, dass alle Frauen ihren Kopf mit einem blickdichten Tuch bedecken sollen und nicht mit einem dünnen, durchsichtigen Stoff, da eine solche Bedeckung keine wirkliche Bedeckung darstelle. Damit wird nicht nur das Tragen einer Kopfbedeckung erwähnt, sondern auch festgelegt, welche Art von Bedeckung als angemessen gilt. Eine ähnliche Vorstellung findet sich bei Ambrosius von Mailand. In „Über die Buße“, Buch I, Abschnitt 69, beschreibt er die Bedeckung des Gesichts als Schutz der Keuschheit in der Öffentlichkeit. Eine Frau solle ihr Gesicht mit einem Schleier bedecken, damit es nicht ohne Weiteres den Blicken junger Männer ausgesetzt werde. Ambrosius verbindet die Verschleierung somit ausdrücklich mit der Bewahrung der Keuschheit und der Vermeidung unerwünschter Blicke. Auch Epiphanius von Salamis äußert sich in diesem Zusammenhang. Er erklärt, dass der Kopf verschleiert und das Gesicht bedeckt werden solle, damit die Schönheit der Frau Männern nicht zum Anlass für Versuchung werde. Auch hier erscheint die Bedeckung nicht bloß als freiwillige Mode oder als eine rein kulturelle Gewohnheit, sondern als Teil einer religiös verstandenen Sittsamkeit.

Thomas von Aquin vertritt Jahrhunderte später ebenfalls die Auffassung, dass verheiratete Frauen ihr Haar nicht unbedeckt lassen sollten. In seinen theologischen Ausführungen wird die paulinische Anweisung erneut als Begründung herangezogen: Auch verheiratete Frauen sollten ihren Kopf bedecken, weil der Apostel dies gebiete. Damit lässt sich beobachten, dass die Interpretation von 1. Korinther 11 über viele Jahrhunderte hinweg innerhalb der christlichen Tradition weitergegeben wurde. Die Bedeckung wurde dabei von verschiedenen Theologen unterschiedlich begründet. Manche verbanden sie mit Sittsamkeit, andere mit der Stellung der Frau, wieder andere mit der paulinischen Aussage über die Engel. Entscheidend ist jedoch, dass die Vorstellung einer verpflichtenden weiblichen Bedeckung keineswegs erst in der modernen Zeit entstanden ist. Sie findet sich bereits bei mehreren bedeutenden christlichen Autoren und in frühchristlichen kirchlichen Schriften. Besonders deutlich wird dies bei Johannes Chrysostomus, dem bekannten Kirchenvater aus dem 4. Jahrhundert. Ihm wird die Aussage zugeschrieben: „Eine Frau sollte von allen Seiten und in jeder Richtung verschleiert und bedeckt sein.“ Clemens von Alexandria wird die Auffassung zugeschrieben, dass eine Frau keinen Teil ihres Körpers unbedeckt lassen und ihr Gesicht außerhalb des Hauses nicht zeigen solle. Tertullian wiederum vertrat ausdrücklich die Auffassung, dass die Bedeckung auch das Gesicht betreffe und nicht nur die Haare.

Wenn man diese verschiedenen Zeugnisse zusammen betrachtet, ergibt sich ein deutliches historisches Bild. Paulus fordert in 1. Korinther 11 eine Bedeckung des weiblichen Hauptes und verbindet diese Anweisung unter anderem mit den Engeln. Frühchristliche Autoren wie Tertullian, Clemens von Alexandria und andere Kirchenväter griffen diese Frage später auf und entwickelten teilweise noch strengere Vorstellungen. In einigen Schriften wird nicht nur die Bedeckung der Haare, sondern auch die Bedeckung des Gesichts und sogar eine umfassende Verhüllung des Körpers empfohlen. Dabei wurden unterschiedliche Gründe genannt: Sittsamkeit, Keuschheit, die Vermeidung fremder Blicke, die Stellung der Frau gegenüber dem Mann und die geheimnisvolle paulinische Aussage „um der Engel willen“. Deshalb kann man die historische Entwicklung nicht einfach auf die Behauptung reduzieren, die christliche Bedeckung habe ausschließlich für das Gebet gegolten. Zwar gab und gibt es innerhalb des Christentums unterschiedliche Auslegungen von 1. Korinther 11, doch die frühchristlichen Quellen zeigen, dass einige bedeutende christliche Autoren eine deutlich weitergehende Bedeckung befürworteten. Die Aussagen von Tertullian, Clemens von Alexandria, Augustinus, Ambrosius, Epiphanius, Johannes Chrysostomus und anderen zeigen, dass die Frage der weiblichen Bedeckung über Jahrhunderte hinweg ein ernsthaftes Thema innerhalb der christlichen Ethik und Theologie war. Wer die Geschichte der christlichen Kleidungsvorschriften untersucht, sollte deshalb nicht nur moderne christliche Erklärungen betrachten, sondern auch die tatsächlichen Aussagen der frühen christlichen Autoren und kirchlichen Texte berücksichtigen.

Das schlagen einer Frau im Christentum

In der Geschichte des Christentums finden sich verschiedene Texte, in denen die Autorität des Ehemannes über seine Frau besonders stark betont wird. Einige christliche Autoren gingen dabei so weit, körperliche Züchtigung innerhalb der Ehe zumindest unter bestimmten Umständen zu rechtfertigen. Dabei muss allerdings zwischen den Aussagen einzelner Kirchenväter, mittelalterlichen Rechtsvorstellungen und einer allgemein verbindlichen Lehre der Kirche unterschieden werden. Trotzdem sind diese Quellen wichtig, weil sie zeigen, dass körperliche Bestrafung von Frauen in bestimmten christlichen Traditionen nicht immer grundsätzlich als unzulässig betrachtet wurde. Francesco Zambrini schreibt in „Rules of Married Life“ über den Umgang eines Ehemannes mit einer widerspenstigen Ehefrau. Nachdem zunächst Ermahnungen und scharfe Worte genannt werden, heißt es sinngemäß, dass der Mann, wenn dies nicht ausreiche und die Frau weiterhin etwas tue, das ihr selbst, ihrem Mann oder Gott schade, „einen Stock“ nehmen und sie schlagen solle. Zambrini begründet diese Vorgehensweise damit, dass eine körperliche Bestrafung angeblich zur Verbesserung der Frau beitragen könne. Quelle: Francesco Zambrini, „Rules of Married Life“, S. 13. Eine solche Aussage zeigt deutlich, dass hier die körperliche Gewalt nicht lediglich beschrieben, sondern als eine mögliche Form der Korrektur innerhalb der Ehe dargestellt wird. Der Ehemann wird dabei als jemand betrachtet, der berechtigt sei, über das Verhalten seiner Frau zu bestimmen und sie notfalls körperlich zu bestrafen.

Auch bei Augustinus von Hippo finden sich Aussagen über Zucht und Autorität innerhalb des Haushalts. In seinen „Tractates on the Gospel of John“, Traktat 10.9, unterscheidet Augustinus zwischen verschiedenen Beziehungen und den jeweiligen Formen der Zurechtweisung. Dort heißt es: „Ist es dein Freund? Dann soll er sanft ermahnt werden. Ist es deine Frau? Dann soll sie streng zurechtgewiesen werden. Ist es deine Sklavin? Dann soll sie sogar mit Schlägen zurückgehalten werden.“ Die Passage zeigt, dass körperliche Züchtigung in Augustinus' gesellschaftlichem Umfeld als Teil einer hierarchischen Ordnung verstanden werden konnte.
Auch an anderen Stellen wird die Autorität des Ehemannes innerhalb des Hauses beschrieben. In „On the Usefulness of Fasting“ wird ein Mann erwähnt, der seine Frau zurechtweist und sie unterordnet, wenn sie sich ihm widersetzt. Solche Aussagen müssen im Zusammenhang mit der damaligen Gesellschaft betrachtet werden. Die Ehe wurde nicht unbedingt als Beziehung zweier vollkommen gleichgestellter Personen verstanden, wie dies in modernen Gesellschaften zunehmend der Fall ist. Vielmehr wurde dem Mann eine besondere Stellung als Oberhaupt des Haushalts zugeschrieben. Das bedeutet nicht, dass jede Aussage Augustinus' automatisch eine ausdrückliche Erlaubnis zur Gewalt gegen Ehefrauen darstellt. Gerade deshalb ist es wichtig, die einzelnen Textstellen nicht stärker auszulegen, als die Quelle tatsächlich erlaubt. Die problematische Seite dieser Texte liegt vielmehr darin, dass eine hierarchische Ordnung zwischen Mann und Frau religiös und gesellschaftlich begründet werden konnte.

Noch deutlicher wird die Frage bei mittelalterlichen Vorstellungen über das christliche Eherecht. George Gordon Coulton beschreibt in seiner Untersuchung des mittelalterlichen Lebens Vorstellungen, nach denen ein Ehemann seine Frau zu ihrer Besserung körperlich züchtigen durfte. Er gibt die Auffassung wieder, dass ein Mann seine Frau zurechtweisen und sie zu ihrer eigenen Besserung schlagen könne, weil sie zu seinem Haushalt gehöre. Weiter wird dargestellt, dass der Ehemann verpflichtet gewesen sei, seine Frau in angemessenem Maß zu züchtigen, wobei für Geistliche teilweise besondere Regeln genannt wurden.
Diese Vorstellung ist aus heutiger Sicht besonders auffällig. Körperliche Gewalt wird hier nicht ausschließlich als Ausdruck persönlicher Wut verstanden, sondern konnte als eine Form der Disziplinierung interpretiert werden. Der Ehemann sollte demnach nicht nur wirtschaftliche oder familiäre Verantwortung tragen, sondern auch eine Art erzieherische Autorität über seine Ehefrau besitzen. Damit entstand ein System, in dem die Frage nicht einfach lautete, ob ein Mann seine Frau schlagen dürfe, sondern unter welchen Umständen eine solche Züchtigung als „angemessen“ oder „gerecht“ betrachtet wurde. Genau diese historische Unterscheidung ist wichtig. Denn eine Regel, die Gewalt unter bestimmten Voraussetzungen erlaubt, ist etwas anderes als eine ausdrückliche Aufforderung zu willkürlicher Gewalt. Beides sollte nicht miteinander verwechselt werden.

Besonders problematisch wird diese Entwicklung dort, wo die körperliche Züchtigung mit religiöser Autorität verbunden wird. Wenn ein Mann seine Frau nicht lediglich aus persönlicher Entscheidung, sondern angeblich zu ihrer „Besserung“ bestrafen durfte, wurde Gewalt innerhalb der Ehe in einen moralischen und religiösen Rahmen gestellt. Dadurch konnte der Eindruck entstehen, der Ehemann erfülle eine von Gott oder der kirchlichen Ordnung anerkannte Aufgabe. Auch die Sprache solcher Texte ist aufschlussreich. Die Frau wird teilweise als Teil des Haushalts des Mannes betrachtet, über den dieser eine besondere Autorität besitzt. Der Vergleich mit der Herrschaft eines Hausherrn über andere Mitglieder seines Haushalts macht deutlich, wie stark die damalige Gesellschaft von Hierarchien geprägt war.
Bei der Bewertung dieser Quellen sollte man deshalb zwei Dinge gleichzeitig beachten. Einerseits wäre es historisch falsch zu behaupten, sämtliche Christen hätten zu allen Zeiten häusliche Gewalt unterstützt. Andererseits wäre es ebenso falsch, problematische Quellen einfach zu ignorieren, nur weil heutige christliche Positionen häusliche Gewalt ablehnen. Die Geschichte ist komplizierter. Es gab christliche Autoren und Rechtsvorstellungen, die eine körperliche Züchtigung der Ehefrau zumindest unter bestimmten Voraussetzungen akzeptierten.

Die wichtigste Frage ist deshalb nicht, ob jeder Christ Gewalt gegen Frauen befürwortet hat. Das wäre eine unhaltbare Verallgemeinerung. Die entscheidende historische Frage lautet vielmehr: Gab es innerhalb christlicher Traditionen religiöse oder rechtliche Begründungen, durch die körperliche Züchtigung von Ehefrauen erlaubt oder gerechtfertigt wurde? Die genannten Quellen zeigen, dass diese Frage eindeutig mit „ja“ beantwortet werden muss.Heute wird häusliche Gewalt von den großen christlichen Kirchen grundsätzlich abgelehnt. Das ist jedoch eine moderne beziehungsweise heutige Position und darf nicht rückwirkend auf jede Epoche übertragen werden. Wer die Geschichte des Christentums untersucht, muss auch die problematischen Stimmen berücksichtigen. Gerade dadurch wird sichtbar, wie sich Vorstellungen über Ehe, Geschlechterrollen, Autorität und Gewalt im Laufe der Jahrhunderte verändert haben.

Kinderehe und frühe Heiratsvorstellungen im Christentum

Thomas von Aquin – Verlobung ab sieben Jahren

Thomas von Aquin behandelt in der Summa Theologiae die Frage, ab welchem Alter eine Verlobung gültig eingegangen werden könne. Dabei erklärt er, dass das Alter von sieben Jahren als geeignetes Alter für eine Verlobung angesehen werde. Seine Begründung lautet, dass eine Verlobung ein Versprechen für die Zukunft darstellt und deshalb ein gewisses Verständnis für zukünftige Verpflichtungen voraussetzt. „…das Alter von sieben Jahren wird vom Gesetz vernünftig genug für den Abschluss von Verlobungen festgelegt, denn da eine Verlobung ein Versprechen für die Zukunft ist… folgt daraus, dass sie im Zuständigkeitsbereich derer liegen, die auf irgendeine Weise ein Versprechen abgeben können, und dies gilt nur für diejenigen, die eine gewisse Voraussicht für die Zukunft haben…“ Quelle: Thomas von Aquin, Summa Theologiae, Supplementum, Frage 43, Artikel 2, Benziger Bros. Edition (1948), übersetzt von den Fathers of the English Dominican Province. Noch bemerkenswerter ist seine Behandlung von Personen, die bereits vor dem siebten Lebensjahr verlobt wurden. Aquin diskutiert ausdrücklich die Möglichkeit, dass eine solche frühere Verlobung später rechtliche Bedeutung behalten könne. Wird das Versprechen nach dem siebten Lebensjahr erneuert, könne es nach seiner Argumentation als Fortsetzung der ursprünglichen Verlobung verstanden werden. „Einwand 5. Weiterhin gilt: Wenn Personen vor ihrem siebten Lebensjahr verlobt werden und nach dem siebten und vor dem Mündigkeitsalter ihr Versprechen mit Worten erneuern, die die Gegenwart ausdrücken, so gelten sie als verlobt. Dies geschieht nun nicht kraft des zweiten Vertrags, da sie nicht die Absicht haben, eine Verlobung, sondern eine Ehe einzugehen. Daher geschieht es kraft des ersten; und so können Eheschließungen vor dem siebten Lebensjahr eingegangen werden.“

Quelle: Thomas von Aquin, Summa Theologiae, Supplementum, Frage 43, Artikel 2.

Origenes – Pubertät als Zeitpunkt der Geschlechtsreife
Origenes erklärt in seiner Auslegung von Ezechiel 16, dass die dort erwähnte „Zeit“ die Pubertät bezeichnet. Er verbindet diesen Zeitpunkt mit dem Eintritt in ein Alter, in dem sexuelle Sünde möglich werde. „Und ich kam zu dir und sah dich und siehe, es war deine Zeit und die Zeit derer, die in die Irre führen“ [Ezechiel 16:8]. Was ist die Bedeutung von „deine Zeit“? Sie bedeutet die Pubertät, zu welcher Zeit man alt genug wird, um Unzucht zu begehen. Origenes beschreibt damit die Pubertät als einen wichtigen Übergang vom Kindesalter zu körperlicher Reife und stellt sie gleichzeitig mit der Möglichkeit sexueller Versuchung und Sünde in Verbindung. Quelle: Origenes, Homilies 1–14 on Ezekiel, Homilie 6 zu Ezechiel 16,8, Ancient Christian Writers, Bd. 62, Paulist Press (2010), Übersetzung: T. P. Scheck.

Tertullian – Pubertät und weibliche Reife
Auch Tertullian verbindet die weibliche Reife mit der körperlichen Entwicklung. In On the Veiling of Virgins beschreibt er die Pubertät als entscheidenden Zeitpunkt und erwähnt dabei das Auftreten des Blutes als Zeichen der Reife. „…Und dementsprechend ist es unter Israel unzulässig, eine Frau einem Ehemann zu übergeben, außer nach dem Zeugnis des Blutes ihrer Reife; so ist die Natur vor diesem Hinweis unreif.“ Damit wird deutlich, dass Tertullian die körperliche Reife als entscheidendes Kriterium für den Übergang zu einem neuen Lebensabschnitt betrachtete.
Quelle: Tertullian, On the Veiling of Virgins, Kapitel 11, in Ante-Nicene Fathers, Bd. 4 (1885), Übersetzung: S. Thelwall.

Augustinus – Verlobung mit einem zehnjährigen Mädchen
Auch aus dem Leben des Augustinus wird eine frühe Verlobung überliefert. Während seiner Jugend war Augustinus mit einem Mädchen verlobt, das ungefähr zehn Jahre alt war. Die Verbindung wurde von seiner Mutter Monica arrangiert und sollte offenbar auch den gesellschaftlichen und beruflichen Aufstieg ihres Sohnes berücksichtigen. Die Verlobte stammte aus einer wohlhabenden Familie in Mailand und war noch unter dem damaligen gesetzlichen Heiratsalter. Ein möglicher Einwand ist, dass diese Ereignisse vor Augustinus' späterer Bekehrung zum Christentum stattfanden. Dennoch ist die Geschichte interessant, weil die Verbindung von Monica arrangiert wurde, die später als Heilige verehrt wurde.
Quelle: Harmless, W. (Hrsg.), Augustine in His Own Words, CUA Press (2010), S. 17–18; Bezug auf Augustinus, Confessiones, Buch 6, Kapitel 13.

Römisches Recht – zwölf Jahre als heiratsfähiges Alter
Auch die damaligen gesellschaftlichen Vorstellungen spielten eine wichtige Rolle. Mike Aquilina und Christopher Bailey beschreiben in Mothers of the Church, dass zwölf Jahre als heiratsfähiges Alter für Mädchen galten.
„Die heranwachsenden Töchter hatten keine lange Kindheit. Zwölf galt als heiratsfähiges Alter für ein Mädchen, und sobald sie dieses Alter erreichte, begann ihr Vater nach jemandem zu suchen, der sie ihm abnimmt." Die Autoren erklären außerdem, dass Mädchen bei der Eheschließung nur begrenzte Entscheidungsfreiheit hatten und die Zustimmung des Vaters eine entscheidende Rolle spielte.
Quelle: Aquilina, M. & Bailey, C., Mothers of the Church: The Witness of Early Christian Women, Word Among Us Press (2006), Kapitel „Easy Prey", S. 27–28.

Hieronymus – Pubertät als heiratsfähiges Alter
Der heilige Hieronymus verbindet in seinem Kommentar zu Ezechiel ebenfalls die Pubertät mit dem Erreichen des heiratsfähigen Alters. Er beschreibt die körperliche Entwicklung junger Mädchen als Zeichen dafür, dass sie in einen Lebensabschnitt eintreten, in dem eine Ehe möglich sei. „…Und als du das heiratsfähige Alter erreicht hattest, zeigt es die Zeit der Pubertät, in der junge Mädchen als heiratsfähig bezeichnet werden und mit der Umarmung von Ehemännern vereint werden können. Schließlich folgt: Deine Brüste sind geschwollen und dein Haar ist gewachsen…“ Hieronymus stellt damit die körperliche Reife ausdrücklich in Zusammenhang mit der Möglichkeit einer Eheschließung. Quelle: Hieronymus, Commentary on Ezekiel, Buch 5, Kommentar zu Ezechiel 16,6–7, Ancient Christian Writers, Bd. 71, Paulist Press (2017), Übersetzung: T. P. Scheck.

Thomas von Aquin – Ehe und Pubertät
Thomas von Aquin behandelt außerdem die Frage, wann eine Ehe als gültig angesehen werden könne. Er nennt als gewöhnliches Alter für die entsprechende Reife das vierzehnte Lebensjahr bei Jungen und das zwölfte bei Mädchen. Gleichzeitig erklärt er, dass eine Ehe nicht automatisch ungültig werde, wenn eine Person die notwendige Reife bereits früher erreicht habe. Besonders auffällig ist seine Aussage, dass eine Ehe auch dann dauerhaft bestehen könne, wenn die Parteien vor dem gewöhnlichen Pubertätsalter geheiratet und anschließend ehelichen Verkehr vollzogen hätten.
Quelle: Thomas von Aquin, Summa Theologiae, Supplementum, Frage 58, Artikel 5, Benziger Bros. Edition (1948).

Auffällige und schwierige Bibelstellen

Micha 1,8–9 – Nacktheit als Zeichen der Trauer
In Micha 1,8–9 beschreibt der Prophet Micha eine symbolische Handlung angesichts des Gerichts über Samaria und Juda. Er sagt, dass er klagen, heulen und „barfuß und nackt“ umhergehen werde. Die Nacktheit wird dabei als Ausdruck von Trauer, Scham und Erniedrigung dargestellt.
„Deswegen will ich klagen und heulen; ich will barfuß und nackt umhergehen. Ich will heulen wie ein Schakal und jammern wie eine Eule. Denn die Plage Samarias ist unheilbar; sie hat sich bis nach Juda ausgebreitet. Sie hat das Tor meines Volkes erreicht, ja, bis nach Jerusalem selbst.“ (Micha 1,8–9)

David und die Vorhäute der Philister
Auch in den Erzählungen über David finden sich ungewöhnliche und für heutige Leser auffällige Passagen. In 1. Samuel 18,27 wird berichtet, dass David zweihundert Philister erschlug und ihre Vorhäute zu Saul brachte, um Michal heiraten zu können.
„David machte sich auf den Weg, zog mit seinen Männern los und erschlug zweihundert Philister; er brachte ihre Vorhäute und zählte sie dem König in voller Zahl ab, um der Schwiegersohn des Königs zu werden. Da gab ihm Saul seine Tochter Michal zur Frau.“ (1. Samuel 18,27)
In 2. Samuel 3,14 erinnert David später daran und bezeichnet die Vorhäute als den Preis, durch den er Michal zur Frau bekommen hatte. „Gib mir meine Frau Michal, die ich mir für den Preis von hundert Philistervorhäuten vertraut gemacht habe.“ (2. Samuel 3,14)

David entblößt sich vor den Sklavinnen
Eine weitere auffällige Szene findet sich in 2. Samuel 6,20–22. Nachdem David vor der Bundeslade getanzt hatte, kehrte er nach Hause zurück. Seine Frau Michal kritisierte ihn dafür, dass er sich vor den Sklavinnen seines Hauses entblößt habe.
„Wie hat sich der König von Israel heute doch geehrt, als er sich vor den Augen der Sklavinnen seiner Diener halb nackt entblößte, wie sich nur ein gewöhnlicher, loser Mensch entblößen würde!“ (2. Samuel 6,20) David weist ihre Kritik zurück und erklärt, dass er sich weiterhin vor dem HERRN erniedrigen und feiern werde.
„Vor dem HERRN will ich feiern! Und ich will mich noch weiter erniedrigen als dieses Mal und in meinen eigenen Augen gering werden; aber bei den Sklavinnen, von denen du gesprochen hast, werde ich zu Ehren kommen.“ (2. Samuel 6,21–22)

Saul prophezeit nackt
Auch Saul wird in 1. Samuel 19,23–24 in einer ungewöhnlichen Situation beschrieben. Nachdem der Geist Gottes über ihn gekommen war, prophezeite er und legte dabei seine Kleidung ab.
„Da streifte auch er seine Kleider ab und prophezeite in Gegenwart Samuels; er lag den ganzen Tag und die ganze Nacht nackt da. Deshalb sagt man: ‚Gehört Saul etwa auch zu den Propheten?‘“ (1. Samuel 19,24)
Die Passage stellt damit eine Verbindung zwischen prophetischem Verhalten und einer öffentlichen Entblößung her.

Elisa und die Bären

Eine besonders drastische Erzählung findet sich in 2. Könige 2,23–24. Elisa wird auf seinem Weg nach Bethel von einer Gruppe junger Menschen verspottet, die ihn wegen seiner Kahlheit beleidigen. „Komm herauf, du Kahler! Komm herauf, du Kahler!“ (2. Könige 2,23) Daraufhin verflucht Elisa sie im Namen des HERRN. Anschließend kommen zwei Bären aus dem Wald und reißen 42 der Jungen in Stücke. „Als er sich umdrehte, sie ansah und sie im Namen des HERRN verfluchte, kamen zwei Bären aus dem Wald und rissen 42 von den Jungen in Stücke.“ (2. Könige 2,24) Diese Geschichte gehört zu den schwierigen Textstellen des Alten Testaments, weil auf die Verspottung des Propheten eine außergewöhnlich harte Konsequenz folgt.

Elisa und die Auferweckung eines Jungen

In 2. Könige 4,34–35 wird außerdem berichtet, wie Elisa einen verstorbenen Jungen wieder zum Leben erweckt. Dabei legt er sich auf den Jungen und berührt ihn mit Mund, Augen und Händen. „Dann stieg er auf das Bett, legte sich auf das Kind, Mund auf Mund, Augen auf Augen, Hände auf Hände, und streckte sich auf ihm aus; da wurde der Leichnam des Kindes warm.“ (2. Könige 4,34) Danach wiederholt Elisa die Handlung. Schließlich niest der Junge siebenmal und öffnet seine Augen.

„Er wandte sich ab, ging im Haus einmal hin und her, stieg wieder auf das Bett und streckte sich erneut über ihn aus. Da nieste der Junge sieben Mal und öffnete die Augen.“ (2. Könige 4,35)

Zwei Frauen und der Kannibalismus während der Hungersnot
Eine besonders erschütternde Situation wird in 2. Könige 6,28–29 während einer schweren Hungersnot beschrieben. Zwei Frauen vereinbaren, zunächst den Sohn der einen und anschließend den Sohn der anderen zu essen.
„Diese Frau hat zu mir gesagt: ‚Gib deinen Sohn her, dass wir ihn heute essen, und morgen wollen wir meinen Sohn essen.' Also kochten wir meinen Sohn und aßen ihn. Am nächsten Tag sagte ich zu ihr: ‚Gib deinen Sohn her, dass wir ihn essen', aber sie hat ihn versteckt." (2. Könige 6,28–29)
Die Szene wird im Zusammenhang mit der extremen Hungersnot während der Belagerung Samarias erzählt. Der Text schildert damit eine Situation, in der Hunger und Verzweiflung zu einem extremen Verhalten führen.
Diese und die vorherigen Beispiele zeigen, dass die Bibel neben ihren moralischen und religiösen Lehren auch zahlreiche schwierige Erzählungen enthält. Bei ihrer Bewertung ist es wichtig, zwischen einer Beschreibung eines Ereignisses und einer ausdrücklichen Befürwortung dieses Ereignisses zu unterscheiden. Gerade bei den historischen Erzählungen wird nicht jedes beschriebene Verhalten automatisch als moralisch vorbildlich dargestellt.